# Estado e Iglesia

## Un análisis crítico de las ventajas y desventajas de la relación en la filosofía política contemporánea



Santiago Prono
compilador

ediciones UNL

UNIVERSIDAD NACIONAL DEL LITORAL

Rector **Enrique Mammarella**
Secretario de Planeamiento Institucional y Académico **Miguel Irigoyen**
Decano Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales **Javier Aga**

Estado e Iglesia : un análisis crítico de las ventajas y desventajas de la relación en la filosofía política contemporánea / Santiago N. Prono ... [et al.] ; coordinación general de Santiago N. Prono. - 1a ed. - Santa Fe : Ediciones UNL, 2021.
Libro digital, PDF - (Ciencia y técnica)
Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-749-277-4

1. Filosofía Política. 2. Filosofía Política Argentina. 3. Filosofía Contemporánea. I. Prono, Santiago N., coord. CDD 320.101



editorial@unl.edu.ar
www.unl.edu.ar/editorial



Directora Ediciones UNL
**Ivana Tosti**
Coordinación editorial
**María Alejandra Sedrán**
Coordinación diseño
**Alina Hill**
Corrección
**Félix Chávez**
Diagramación interior y tapa
**Laura Canterna**

# Estado e Iglesia

## Un análisis crítico de las ventajas y desventajas de la relación en la filosofía política contemporánea

Santiago Prono
compilador

Nicolás Alles
Gerardo Galetto
Nahuel Maisley
Dorando Michelini
Angélica Schneider
Gonzalo Scivoletto
Hugo Seleme

# Índice

# Prefacio

*Santiago Prono*

La religión parece estar hoy nuevamente en boga. Contrariamente a lo que se planteaba en el marco de los procesos de secularización de los siglos XVII y XVIII en Europa —y su consecuente modernización—, en los últimos años las religiones parecen estar jugando un importante rol en las sociedades occidentales. En efecto, tales creencias ocupan un lugar destacado, no solamente en la vida de las personas individualmente consideradas, sino (y aunque en menor medida) también en el ámbito público de las sociedades contemporáneas. Por ello, se trata este de un tema que también importa a la filosofía política. Analizar filosóficamente el lugar de las religiones en un marco de convivencia democrática que fomente el diálogo respetuoso y tolerante de las diferencias, dejando de lado posturas fundamentalistas —sean del lado religioso o del secularismo—, implica una reflexión crítica desde el punto de vista teórico–político y jurídico constitucional orientada a sentar las bases de un diseño institucional que incluya tales posicionamientos. Naturalmente, esto motiva la importancia de promover una apertura al diálogo crítico entre diferentes campos disciplinares como una manera de mostrar y justificar que el necesario abandono del dogmatismo metafísico no siempre implica el escepticismo, ni la pérdida de solidez y firmeza de las convicciones más profundas.

En este contexto, que constituye un rasgo característico de las actuales sociedades democráticas (tanto de América como así también de Europa), si bien desde hace ya tiempo diversos autores vienen analizando este tema desde el punto de vista de la filosofía política,[1] en los últimos años las categorías de lo religioso y lo secular se reexaminan, reelaboran y replantean en el marco de los respectivos ordenamientos socio–políticos. En efecto, a partir de una extendida recuperación del interés por la relevancia pública de la religión, S.

1 Si bien en su obra de 1922, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (Berlin, Duncker & Humblot), Carl Schmitt afirmaba ya que todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados, en realidad, este reconocimiento acerca de la importancia de la religión en la política está ya en Kant cuando, en el prólogo de su escrito sobre *El conflicto de las facultades* (1798) no sólo señala que «la revelación es útil para completar la falta teórica de la pura fe racional», sino también que «la religión es una necesidad política importantísima» (Kant, 1963:14, 16). Naturalmente, también es posible retroceder a la Edad Media, en el marco de cuyos principales exponentes se proponía una relación entre política y religión, en el sentido de una sumisión de la primera respecto de la última. Para un estudio de este tema véase, entre otras obras, el opúsculo *Del gobierno de los príncipes* (1266) de Tomas de Aquino (1964); comentarios y análisis crítico se encuentran también en la obra de J. Mietke, *Las ideas políticas de la edad media* (Ed. Biblos, 1993).

Benhabib se ha interesado en la importancia de los valores religiosos para la sociedad, al analizar desde una perspectiva constitucional las implicancias políticas que tienen para los ciudadanos las decisiones de los Estados respecto, por ejemplo, de las costumbres de ciertos grupos religiosos. En palabras de esta filósofa, esto evidencia un «retorno de la teología política» que determina el modo de conceptualizar el Estado de derecho.[2] Por su parte, J. Bowman toma en consideración un concepto pragmático de religión estudiando sus potenciales inherentes para la moralidad, la integración social y política considerando un cosmopolitismo amplio.[3] C. West reflexiona acerca del futuro de la civilización capitalista desde el punto de vista de la religión,[4] y mientras que I. Kramnick realiza una defensa moral del Estado secular[5] y R. Boston se pregunta por qué el derecho de las religiones está equivocado acerca de la separación de la Iglesia y el Estado,[6] B. Linn analiza el embate de la izquierda y la derecha contra la libertad religiosa buscando alcanzar un equilibrio entre religión y política.[7] En este sentido, B. McGraw ha analizado la posibilidad de tomar distancia de las posturas extremas (i.e., defensores de regímenes teocráticos y defensores de la separación absoluta entre religión y política), proponiendo un «pluralismo estructural» como medio para conciliar a los creyentes con el proyecto liberal.[8]

En el caso de J. Habermas, quien ya desde la década de 1950 (como ayudante y colaborador de T. Adorno en el Instituto de Investigación Social de Frankfurt) viene analizando críticamente y de una manera creativa los desarrollos sociales y políticos, en la actualidad también se ha volcado por el estudio de temas relacionados con las influencias de las religiones en la esfera pública y sus aportes al Estado democrático de derecho. Se trata de una tematización que el filósofo realiza sobre la base de su teoría del discurso: a diferencia de lo que planteara en *Facticidad y validez* (1994), cuando hablaba de sociedades «completamente secularizadas», postradicionales, y de una razón procedimental en el sentido de un pensamiento postmetafísico de fundamentación, sosteniendo así una comprensión radicalmente anti platónica, según la cual además de una razón procedimental «no hay nada más alto ni más profundo a lo que podríamos apelar» (Habermas, 1994:11, 12–13), a partir de *Entre naturalismo y religión* (2005) Habermas adopta una concepción respecto de

2 Cfr. Benhabib (2012:451–471).

3 Bowman (2012:127–147).

4 Cfr. West (2011:87 ss).

5 Cfr. Kramnick, y Moore (2005).

6 Cfr. Boston (2003:163 ss).

7 Cfr. Lynn (2007:143 ss).

8 Cfr. McGraw (2010:260 ss).

los fundamentos del ordenamiento socio–político del Estado democrático de derecho que se vincula con el derecho natural, pues en esta obra señala que tal ordenamiento, concebido en términos liberales, se abre a los aportes de los ámbitos confesionales reconociéndoles pretensiones cognitivas y la posibilidad —acaso necesidad— de un diálogo marcado por el reconocimiento mutuo como una de las características fundantes de las sociedades contemporáneas, ahora llamadas «postseculares». De este modo, el autor reconoce ahora que hay presupuestos que subyacen al Estado democrático de derecho como trasfondo cultural, ligados a tradiciones confesionales que desde hace siglos vienen influenciando y determinando la cultura occidental. Aun cuando se reconozcan los fundamentos liberales y republicanos del Estado, que a su entender ciertamente pueden ser defendidos con éxito, un discurso sobre la corrección de un ordenamiento liberal en general, y de la ética democrática en particular, «se extiende hasta unos dominios en los que no bastan los argumentos normativos por sí solos, [pues] la controversia también se hace extensiva a la cuestión *epistemológica* de la relación entre la fe y el saber, la cual atañe a elementos esenciales del entendimiento de fondo de la modernidad» (Habermas, 2006: 153). Si bien Habermas claramente se opone a los intentos de recuperación de una teología política, desde su punto de vista actual el problema de la concepción del Estado constitucional y democrático de derecho comporta la necesidad de un debate sobre cuestiones filosóficas fundamentales que ya no pueden responderse solamente con explicaciones normativas de la teoría política.

En este contexto de análisis, la presente obra se propone estudiar críticamente el tema de la relación Estado–Iglesia desde el punto de vista filosófico–político y jurídico constitucional,[9] teniendo en cuenta para ello el posicionamiento habermasiano en torno a este problema, como así también el de otros autores que en diversos niveles dialogan con el filósofo de Frankfurt.

La señalada relación en el ámbito del Estado democrático de derecho, que otros autores por cierto critican, comporta entonces una serie de problemas teóricos que corresponde analizar desde diversas perspectivas distintas, pero complementarias. En este sentido, e independientemente de la aceptación o

9 Cabe tener en cuenta que también desde la perspectiva del constitucionalismo y el control judicial se ha analizado la incidencia de las religiones en el Estado democrático de derecho, exigiendo la libertad de conciencia (entre otros, Fallos «Portillo, Alfredo», CSJN, 13/4/89, Ascencio [304: 1293 del 9/09/1982], D.A.F. de la Sala II de la Cámara Nacional de Apelaciones en lo Contencioso Administrativo Federal 11/11/1982) y el principio de neutralidad religiosa en el ámbito de la educación pública (CSJ I870/20I4/CSI Castillo, Carina Viviana y otros c/ Provincia de Salta - Ministerio de Educación de la Prov. de Salta s/ amparo, sentencia del 12/12/2017).

no de tal clase de conexión entre Estado e Iglesia, la totalidad de los trabajos aquí presentados reconocen la necesidad de analizar el problema desde una perspectiva que admita el establecimiento de límites claros entre ambas esferas, sin que esto implique la negación de las mismas, en especial del Estado como conjunto de instituciones con pretensiones de legitimidad democrática para regir sobre las relaciones inherentes al ordenamiento socio–político. A. Schneider analiza la relación entre política y religión en el marco del concepto de sociedad postsecular de Habermas, dando cuenta de algunas de las dificultades asociadas al mismo, en especial la aparente tensión que existe entre el actual reconocimiento habermasiano hacia las religiones y sus postulados de la racionalidad comunicativa. G. Galetto continúa la reflexión sobre el tema en el marco de la democracia deliberativa, pero teniendo en cuenta la concepción de un cristianismo no religioso propuesto por G. Vattimo. La idea es analizar el giro religioso en este último pensador comparándolo críticamente con el posicionamiento habermasiano respecto del postsecularismo, mostrando así el posible aporte de ambas posturas como expresión de la madurez política de las democracias contemporáneas. G. Scivoletto reflexiona acerca de la admisibilidad de las razones desde una lectura habermasiana, pero también desde la defendida por J.–M. Ferry, analizando la relación entre Estado e Iglesia(s) desde una perspectiva teórico–política que indaga acerca de *cómo* han de participar las instituciones religiosas en el ámbito de la opinión pública. Interesa a este autor analizar particularmente el tipo de forma lingüística que deben desplegar las pretensiones normativas en la esfera pública; es decir, qué tipo de lenguaje es admisible en un Estado laico, y ello en el sentido del problema de la traducción de las razones religiosas a un lenguaje secular. D. Michelini indaga en las razones religiosas y seculares en una sociedad democrática a fin de (intentar) responder a la pregunta acerca de cómo lograr la convivencia ciudadana en una sociedad democrática en vista de las pretensiones de validez, diversas y divergentes, de creyentes y no creyentes. En este marco, analiza la problemática del aborto apoyándose en los aportes conceptuales de la teoría ética del discurso, y esto con el objetivo de justificar la idea según la cual la interrupción voluntaria de la vida inicial tiene una relevancia *moral*, no solo ni primordialmente pragmática, ético–política o religiosa. Desde el plano iusfilosófico, N. Maisley analiza el rol asumido por ciertas organizaciones religiosas y los espacios otorgados a estas para hacer oír su voz en las discusiones en torno a la conferencia multilateral celebrada en Roma en 1998 para la creación de la Corte Penal Internacional. En particular, interesa al autor la oposición que en el seno de tales deliberaciones se llevaron a cabo entre diversas organizaciones civiles, como el movimiento de mujeres y los grupos profamilia —financiados por el Vaticano— señalado críticamente como un actor muy particular en el

sistema de derecho internacional. Así, el objetivo del capítulo es discutir en torno al espacio que deberían ocupar las organizaciones religiosas en los procesos de creación del derecho internacional en general. Los últimos trabajos de la obra analizan la citada relación en el marco del liberalismo político. N. Alles estudia el problema dentro de los límites de la razón pública: su trabajo tematiza críticamente el —a su entender— fallido intento de Rawls de ampliar su concepción de la razón pública, de modo de aceptar también a las doctrinas substantivas para la definición y justificación de decisiones y normas fundamentales para el ordenamiento político que todos los ciudadanos puedan razonablemente aceptar. La tesis del autor sobre este punto señala, sin embargo, al igual que sugiere Schneider en el capítulo inicial, que la perspectiva de Rawls acaba siendo restrictiva para la incorporación de argumentos religiosos en la vida pública. El capítulo final estriba en un ensayo, en parte redactado desde el punto de vista de la fe, que explicita las razones que justifican la importancia del carácter esencialmente laico, ciertamente liberal, de las instituciones políticas y jurídicas, como también de las concepciones morales, inherentes al Estado democrático de derecho. En efecto, H. Seleme reflexiona sobre la viabilidad (y conveniencia conceptual y) política de la idea de un Dios inútil, defendiendo que, debido al carácter eminentemente personal de la creencia en tal idea, la misma no debe ser utilizada con fines profanos, es decir: científicos, morales o políticos. Su postura al respecto se orienta a justificar el hecho de que las creencias religiosas no deben ser utilizadas para hacer política o para intentar justificar cómo hay que diseñar, evaluar o modificar las instituciones públicas que se aplican coercitivamente, pues corresponde fundamentar estas instituciones en base a consideraciones que tanto los cristianos como aquellos que no lo son puedan ver como razones. Por cierto, a su entender, lo mismo cabe señalar respecto de la moral y de la ciencia.

El Estado de derecho constitucional y democrático moderno surgió, entre otras razones, para posibilitar un pacífico pluralismo religioso. Esto significa un ejercicio laico del poder político, que se mantenga neutral frente a las diversas y en ocasiones también divergentes cosmovisiones, y que garantice una convivencia pacífica y tolerante entre ciudadanos de distinto credo, y también con aquellos que racionalmente se niegan a abrazar alguna religión. En este contexto, los diversos ensayos que componen esta obra se basan en la convicción de que los desafíos que en el ámbito político comporta la relación entre razón y fe, solo pueden analizarse críticamente contribuyendo a darles una respuesta teórica que a su vez se exprese en el correspondiente diseño institucional, si se los aborda desde una perspectiva posmetafísica que reconozca el sentido normativo de una razón descentralizada, sin por ello renunciar al carácter universal que sus pretensiones de validez comportan. Así concebida,

tal convicción presupone un análisis llevado a cabo en el marco de un «proceso de aprendizaje complementario», en el que la parte religiosa y la secular se relacionen mutuamente en términos de un intercambio comunicativo predispuesto a intentar alcanzar (pero no siempre ni necesariamente lograr) ciertos acuerdos fundamentales como condición de posibilidad y validez de toda interacción democrática.

Se trata este, entonces, de un estudio sobre el tema de la relación Estado–Iglesia basado mayoritariamente, pero no exclusivamente, en un análisis sistemático del postsecularismo que tiene en cuenta los fundamentos filosóficos de una concepción deliberativa de la democracia, no realizado hasta el momento; aun considerando el amplio desarrollo de los estudios sobre la señalada relación en el ámbito de la filosofía política y jurídica contemporánea, que también se tendrá en cuenta.

Por último, cabe destacar que este trabajo se orienta no solamente al ámbito filosófico (o académico), sino también a todas aquellas personas interesadas en analizar críticamente el desempeño institucional de los poderes políticos y jurídicos del Estado, frente a las actuales discusiones tendientes a problematizar su carácter laico.

## Referencias bibliográficas


Benhabib, Seyla (2012). The return of political theology: The scarf affair in comparative constitutional perspective in France, Germany and Turkey. *Philosophy & Social Criticism*, 36, pp. 451–471.

Boston, Robert (2003). *Why the Religious Right Is Wrong About Separation of Church and State*. Prometheus Books.

Bowman, Jonathan (2012). Why *cosmoi*politanism in a post-secular age? Taylor and Habermas on European vs. American exceptionalism. *Philosophy & Social Criticism*, vol. 38, pp. 127–147.

Habermas, Jürgen (1994). *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtstaats*. Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (2006). *Entre naturalismo y religión*. Paidós.

Kramnick, Isaac y Moore, Laurence (2005). *The Godless Constitution: A Moral Defense of the Secular State*. W.W. Norton & Company N.C.

Lynn, Barry (2007). *Piety & Politics. The right-wing assault on religious freedom*. Random House.

McGraw, Bryan (2010). *Faith in Politics. Religion and Liberal Democracy*. Cambridge University Press.

West, Cornel (2011). Prophetic religion and the future of capitalist civilization. En Mendieta, Eduardo, Vanantwerpen, Jonathan (eds.). *The power of religion in the public sphere*. Columbia University Press.

## Política y religión. El concepto de sociedad postsecular de Jürgen Habermas

*Angélica Schneider*

### Introducción

En nuestros días, la aparente revitalización de las religiones —observable a escala mundial— hace del retorno de la religión un lugar común dentro de las deliberaciones en la filosofía política, a la vez que pone en cuestión el pronóstico secularista que indicaba que la fe iría siendo progresivamente desplazada hasta su completa extinción conforme avanzara el proceso de modernización. Desafiando estos vaticinios, la globalización de la economía y los media parece haber contribuido a la difusión del fenómeno religioso por todos los rincones del globo. Diversos estudios muestran que, a nivel mundial, las religiones han conservado o aumentado su vitalidad en las últimas décadas.

Uno de los principales representantes de la idea del retorno religioso es el filósofo alemán Jürgen Habermas quien, no obstante, durante mucho tiempo había sido defensor del proyecto ilustrado y de la consecuente secularización de la sociedad, punto de vista que implicaba asumir la idea de que las cosmovisiones religiosas irían siendo progresivamente desplazadas hasta su completa extinción, conforme avanzara el proceso de modernización.

En sus trabajos más recientes, Habermas observa una revitalización de las religiones y se muestra consciente de que estas han adquirido una nueva visibilidad a nivel global de la mano de la globalización de la economía y los media, que contribuyó a la difusión del fenómeno religioso por todos los rincones del globo. Desde una caracterización de las sociedades más desarrolladas como «postseculares», el filósofo hace un reconocimiento explícito de la importancia de las religiones y de los posibles aportes que pueden realizar los creyentes a las tematizaciones realizadas en las arenas políticas (abriendo de este modo la razón moderna y secular a un diálogo con el punto de vista de la fe).

En este capítulo, nos proponemos dar cuenta del «giro religioso» en el pensamiento de Jürgen Habermas, presentando el concepto de «sociedad postsecular» del filósofo, y algunas de las dificultades asociadas a esta caracterización de las sociedades contemporáneas, así como también buscamos señalar la aparente tensión que existe entre el actual reconocimiento habermasiano hacia las religiones y sus postulados de la racionalidad comunicativa.

A continuación, se analiza el «giro religioso» en el pensamiento de J. Habermas, dando cuenta de las diferentes posiciones que el filósofo le reconoce

a la fe en las sociedades contemporáneas, a lo largo de su obra. Seguidamente, se plantea el fenómeno religioso tomando en consideración las influencias que sobre el mismo ejercen las tecnologías de la comunicación, y cómo los efectos de la presencia «virtual» de las religiones tensionan las premisas del secularismo. Luego, se introduce el concepto de «sociedad postsecular» de Habermas y se exponen las ideas más recientes del filósofo en relación con la participación política en estas sociedades. En la parte final, se presentan algunas reflexiones y preguntas en torno a la propuesta habermasiana introducida y presentada a lo largo del trabajo.

## El *giro religioso* en el pensamiento de J. Habermas

Como se anticipó, Jürgen Habermas es uno de los principales representantes de la idea del retorno religioso, si bien durante mucho tiempo había sido un defensor acérrimo del proyecto ilustrado y de la consecuente secularización de la sociedad. Este cambio en Habermas puede sorprender a quienes estaban familiarizados con sus escritos de los años 80, en los cuales demostraba tener una mirada secular respecto de los papeles asumidos por las religiones en las democracias occidentales. En su *Teoría de la Acción Comunicativa* del año 1981, el autor parecía sugerir que el desarrollo creciente de los procesos de modernización y racionalización iba de la mano de una disminución de la importancia de las religiones.

> Me voy a guiar por la hipótesis de que las funciones de integración social y las funciones expresivas que en un principio son cumplidas por la práctica ritual, pasan a la acción comunicativa en un proceso en que la autoridad de lo santo va quedando gradualmente sustituida por la autoridad del consenso que en cada sazón se repute fundado. Esto implica una emancipación de la acción comunicativa respecto de contextos normativos protegidos por lo sacro. El desencantamiento y depotenciación del ámbito de lo sagrado se efectúa por vía de una lingüistización del consenso normativo básico asegurado por el rito. Y con ello, queda a la vez desatado el potencial de racionalidad contenido en la acción comunicativa. El aura de encandilamiento y espanto que lo sacro irradia, la fuerza fascinante de lo santo, se sublima al tiempo que se cotidianiza al trocarse en la fuerza vinculante de pretensiones de validez susceptibles de crítica. (Habermas, 1987:111-112).

En sus trabajos más recientes, en cambio, Habermas sostiene que a nivel global puede verse una presencia revitalizada de las religiones, y hace tam-

bién un reconocimiento explícito de la importancia de las mismas, así como de los posibles aportes que puede realizar el punto de vista de la fe a las tematizaciones que tienen lugar en la esfera pública. Con este reconocimiento, Habermas muestra lo que algunos comentaristas (Reigadas, 2011; Bermejo, 2017) denominaron su «giro religioso», «democrático» o «postsecular».

Desde su postura actual, el filósofo distingue tres fenómenos superpuestos que convergen para crear la impresión de un «resurgir de la religión» (Habermas, 2008a:5–6). En primer lugar, el filósofo observa que las misiones religiosas están en expansión: existen organizaciones religiosas, como las hinduistas y budistas —además de las tres grandes monoteístas: judaísmo, cristianismo e islamismo— que gracias al trabajo misionero están en expansión por todo el mundo, particularmente en África y en países del este y sudeste de Asia. Dentro del cristianismo, sostiene el autor, la Iglesia Católica Apostólica Romana es la que mejor se ha adaptado a las tendencias globalizadoras, demostrando una gran flexibilidad en su organización, a diferencia de la fracción protestante; los cultos evangélicos, por su parte, florecen en América Latina.

Otro fenómeno reconocido por Habermas como vinculado al resurgir de la religión es la radicalización del fundamentalismo. En la actualidad, comenta el filósofo, atestiguamos una rápida expansión de movimientos religiosos fundamentalistas, como los pentecostales y los musulmanes radicales, quienes se caracterizan por formas de culto que combinan la espiritualidad con una rígida moral y la adhesión literal a los textos sacros, y por su rechazo al mundo moderno, al cual combaten, cuando no se aíslan de él.

Por último, otro aspecto que lleva a Habermas a hablar de un auténtico revival de lo sacro es la instrumentalización política del potencial de violencia innato en algunas religiones mundiales. El filósofo se refiere con esto a la codificación de los conflictos profanos en términos religiosos, y a las reacciones violentas que acompañan estas interpretaciones. El régimen de los *mullah* en Irán y el terrorismo islámico son citados como ejemplos de este fenómeno.

## Religión virtual y secularismo

La revitalización religiosa en las sociedades modernas de la que da cuenta Habermas, observable a través de los tres fenómenos anteriormente mencionados, puede ser pensada como parte del proceso de globalización que opera desde fines de s. xx, de modo que la presencia global de la religión puede explicarse, en gran medida, por su presencia virtual. Las actuales tecnologías de las comunicaciones permiten una interconexión sin fronteras, una circulación de grandes cantidades y diversidad de información y bienes de forma

masiva e instantánea, facilitando la difusión a escala mundial de mensajes de contenido religioso.

El filósofo holandés Hent DeVries, en un trabajo titulado «Global Religion» (S/D) reconoce el rol innegable que tienen los medios tecnológicos en la formación de nuevas formas de interacción social y su funcionalidad en tanto instrumentos de expansión de las religiones hacia lugares en otro tiempo impensados. Este autor sostiene que las redes globales de comunicación operan bajo la égida de la solidaridad virtual, permitiendo la expresión y afiliación a una identidad cultural y valores, pero produciendo a su vez efectos en la vida material, los cuales pueden llegar a ser mortíferos. Como un claro ejemplo de la presencia global y virtual de la religión, DeVries ubica a la *umma* islámica, que es expresión de una identidad colectiva en el ciberespacio.

Frente al aparente *revival* de lo religioso —posibilitado por las tecnologías virtuales de la comunicación y la información— el punto de vista de la teoría de la secularización, que desde tiempos de Max Weber y Emile Durkheim había contado con una aceptación general, está perdiendo adeptos (Habermas, 2008a); autores como Hans Joas hablan incluso de su fin (Joas, 2007; citado por Habermas, 2008a).

El *revival* o la pervivencia de las religiones cuestiona directamente aquellas teorías secularistas que durante mucho tiempo generaron un amplio consenso en la sociología y la filosofía política en general (historicismo hegeliano y marxista, cientificismo positivista) en torno a la idea de que las religiones eran un vestigio del pasado que iría desapareciendo conforme avanzara el proceso de modernización y secularización de las sociedades.

Son pocos los pensadores que actualmente pueden afirmar la pertinencia de las consideraciones en las que se basa la hipótesis de la secularización. De acuerdo con Habermas (2008a:4) tales premisas son:

**a.** Con la expansión de una visión antropocéntrica y científica de un mundo «desencantado», en el cual los avances de las ciencias y la tecnología permiten la explicación causal de la totalidad de los fenómenos empíricos, giran a la obsolescencia las antiguas explicaciones de carácter teocéntrico o metafísico.

**b.** Con la diferenciación funcional de los diferentes subsistemas sociales, las tradiciones religiosas pierden su control sobre las poblaciones (ejercido a través del derecho, la política, la educación, etc.) y confinan sus esfuerzos a la administración de los medios de salvación, haciendo de las prácticas rituales un asunto privado de los creyentes.

**c.** En las sociedades posindustriales, los ciudadanos perciben un aumento de la seguridad existencial a partir de una mejoría en sus niveles de vida, razón por la cual no necesitan recurrir a poderes extraterrenales para controlar las contingencias. En las sociedades más ricas (como Europa, Canadá, Aus-

tralia o Nueva Zelanda) se fueron debilitando los vínculos religiosos principalmente desde fines de la Segunda Guerra Mundial.

No obstante, la no pertinencia y falta de adecuación de estas premisas a la realidad no significa el fin del proceso de secularización. De hecho, los datos recabados globalmente apoyan de forma contundente a los defensores de esta tesis y muestran que las sociedades desarrolladas son cada vez más seculares (Habermas, 2008a:5). Esta no pertinencia o no correspondencia de tales premisas con la evidente pervivencia religiosa en las sociedades actuales no conlleva necesariamente al fin de la secularización, sino que significa que esta no es la única manera posible de pensar las relaciones entre la política y la religión en la actualidad.

Es llamativo el caso de los Estados Unidos, que, aunque es una «fuerza impulsora de la modernización» (Habermas 2008a:5) posee una gran parte de sus ciudadanos activos religiosamente. Allí, la libertad religiosa es un derecho humano consagrado en la Constitución: la 1º Enmienda del texto incluye la garantía de que «el Congreso no aprobará ninguna ley que se aboque al establecimiento de religión alguna, o que prohíba el libre ejercicio de la misma».

De acuerdo con Habermas (2005:103), este reconocimiento del Estado americano hacia las libertades religiosas no supuso la adopción de una postura tradicionalista; más bien, significó la neutralización del poder estatal respecto de las diferentes visiones de mundo religiosas, así como la posibilidad —para los colonos que habían venido del viejo continente— de continuar viviendo conforme a sus creencias. En ese sentido, la legitimación de la libertad de culto tiene el potencial de suscitar una mayor presencia de las religiones en la esfera pública.

El hecho de que el culto se haya privatizado y de que las religiones hayan perdido las funciones sociales que otrora tenían, no significa que su significado y capacidad de influencia (tanto en lo privado como a nivel de la esfera pública) se hayan perdido. De hecho, la significación religiosa de conflictos políticos ha ido en aumento en todo el mundo. En los Estados Unidos, la idea del «eje del mal» que manifestó el entonces presidente George W. Bush en un discurso del Estado de la Unión, es un claro ejemplo de la percepción de connotaciones religiosas que los ciudadanos estadounidenses tenían sobre los conflictos internacionales. Lo cierto es que «Bush tiene que agradecer su victoria a una coalición de votantes motivados en su mayoría por cuestiones religiosas» (Habermas, 2005:124).

Habermas (2008a) también señala que, en términos globales, la sociedad mundial es cada vez más religiosa como resultado de las altas tasas de natalidad en los países más pobres o en vías de desarrollo, donde además de las

tendencias demográficas de crecimiento poblacional, existe una interrelación entre los índices de inseguridad existencial y la necesidad de la creencia religiosa. Por ejemplo, diversos grupos vulnerables en Latinoamérica, Asia o África son más receptivos a los mensajes de los líderes carismáticos de las mega iglesias evangélicas; de modo que la radicalización fundamentalista y la instrumentalización política de las comunidades religiosas, mencionadas como fenómenos que confluyen para dar cuenta del revival religioso, también puede ser explicada en términos consistentes con la tesis de la secularización. (Habermas, 2008b:18)

En los Estados Unidos, la elevada tasa de creyentes puede explicarse también por la cantidad de inmigrantes (con su descendencia) nacidos en sociedades más tradicionales, y por la debilidad de los sistemas de seguridad social, que fragilizan las condiciones de existencia (Norris e Ingleheart, 2004; citados por Habermas, 2008a:7).

Estas razones que Habermas expone en sus trabajos evidencian que la idea de la tesis de secularizaciòn que indica que las religiones tenderían a desaparecer, no es pertinente: es posible que la sociedad mundial sea cada vez más religiosa, a la vez que la secularización continúa su curso en las sociedades más desarrolladas.

En línea con este reconocimiento, el pensador entiende que la revitalización religiosa ha llevado al secularismo a experimentar un cambio de conciencia, aceptando la permanencia de las religiones, admitiendo la presencia de ciertos contenidos de las argumentaciones religiosas en los debates públicos y abriéndose a un diálogo e intercambio de puntos de vista; entendido este como un proceso de aprendizaje mutuo. Esta nueva actitud del secularismo es a lo que Habermas se refiere cuando habla de *sociedad postsecular*.

## El concepto de *sociedad postsecular*

El *revival* de lo sacro lleva a la filosofía política a replantearse la relación entre Modernidad y religión que estableció el secularismo, siendo evidente que

> la conciencia de vivir en una sociedad secular no está ya ligada a la certeza de que el avance de la modernización de la sociedad y la cultura solo pueden ocurrir si se sacrifica la influencia pública y la relevancia personal de la religión. (Habermas, 2008a:8)

En la sociedad postsecular, la secularización avanza en paralelo al renacimiento de las religiones, las cuales desde fines del s. xx ejercen una renovada

influencia en los espacios públicos, trascendiendo el ámbito privado (doméstico, parroquial) al cual el secularismo duro la había confinado, augurando su extinción. La creciente secularización, por su parte, puede pensarse en relación con la expansión de una mirada cientificista, que es posibilitada por los progresos de las biociencias y la robótica, y sus promesas de beneficios para la humanidad. La coexistencia de ambos procesos de signo contrario es característica de la «situación espiritual» de nuestra época (Habermas, 2005).

Ante esta realidad de nuestro tiempo, «ya no se trata de saber si la religión va a desaparecer o a perder relevancia pública; más bien, se trata de adaptarse a la presencia duradera de las religiones en entornos cada vez más secularizados» (Habermas, 2016). La nueva conciencia secular, que se gesta en el giro autoreflexivo de la secularización ante la innegable presencia revitalizada de las comunidades religiosas en la esfera pública, es a lo que Habermas se refiere cuando habla de «postsecular».

Este término fue empleado por Habermas por primera vez en 2001, en el discurso de aceptación del Premio de la Paz de los libreros alemanes y publicado con el título «Glauben und Wissen». Con este concepto, el filósofo caracterizaba la situación en la que se encuentran aquellas sociedades modernas más ricas, industrializadas y seculares del mundo —principalmente las de Europa Occidental, pero también Canadá, Australia y Nueva Zelanda, entre otras— que experimentaron un resurgimiento de la influencia de las religiones y un cambio en la conciencia pública respecto de su relación con la razón y los posibles aportes que pueden hacer a los temas tratados en la esfera pública.

En su posición actual, por supuesto que el filósofo reconoce que las religiones han perdido parte de los poderes políticos que antes poseían (principalmente, en el mundo cristiano; en el islámico, la separación entre Iglesia y Estado es menos notoria), pero también entiende que ejercen una influencia en los Estados al aportar recursos motivacionales que estimulan la participación política y formas de interpretación de los asuntos de interés público.

El rasgo distintivo de la sociedad postsecular para Habermas es, entonces, la permanencia y revitalización de las religiones, y su reconocimiento como interlocutores válidos en los debates referidos a cuestiones de interés público. En las sociedades postseculares, las comunidades religiosas pueden ser reconocidas como *comunidades de interpretación* (Habermas, 2016). Si bien, por supuesto, las religiones no tienen ya la fuerza cohesionadora y vinculante que en otro tiempo tuvieron, la secularización no las ha vaciado de su potencial de influencia y significado.

En las sociedades modernas, de acuerdo con Habermas, las religiones tienen un lugar, pues influyen en la opinión pública y en la formación de la volun-

tad por medio de contribuciones relevantes (que pueden o no resultar convincentes) dentro de los debates en curso. En aquellos temas que generan tanta controversia, como la legalización del aborto o la eutanasia, o sobre problemas bioéticos de la medicina reproductiva, o cuestiones como la protección de los animales y el cambio ambiental, los argumentos religiosos sin dudas no pueden ser desestimados porque hacen sentir su peso en la opinión pública y pueden llegar a ser tan convincentes como pueden llegar a serlo los seculares.

Desde la perspectiva del filósofo, las religiones también proporcionan una conciencia de lo que falta y una sensibilidad especial para lo fallido, así como también resguardan del olvido aquellas dimensiones de la vida social que fueron avasalladas por la modernización, y proveen de una fuerza especial para articular intuiciones morales relativas a los aspectos más sensibles de la convivencia humana (Habermas, 2006).

Habermas reconoce el derecho de las religiones a intervenir en las discusiones que se dan en la esfera pública de las sociedades democráticas, no solo porque no hacerlo sería antidemocrático, sino también porque considera que la razón moderna —dejada a su propia dinámica— puede llevar a un descarrilamiento de la Modernidad. A juicio del autor, la razón moderna adolece de una debilidad moral que le impide afrontar las dificultades con las que se enfrentan actualmente los ordenamientos políticos liberales asociadas con el pluralismo de cosmovisiones y con una ética individualista que debilita los lazos colectivos. Claro que, para Habermas, el problema no es el pluralismo, siendo este un rasgo característico de las sociedades postseculares; la dificultad es que la razón moderna es incapaz de aportar un sentido y recursos motivacionales para suscitar un interés común y un compromiso solidario que permitan resolver los problemas de las democracias.

En este sentido, la adopción de una conciencia postsecular podría llevar a la razón secular a recuperar de las religiones aquellos recursos motivacionales de los que carece. El autor Diego Bermejo, estudioso de la obra de Habermas, lo enuncia muy claramente:

> La crisis de la razón política moderna y la revisión de sus postulados, basados en un secularismo ideológico y excluyente, se manifiesta en fenómenos diversos que apuntan a un malestar creciente. El desencanto político manifiesto en la crisis de valores, la crisis de las ideologías, la crisis de la representación política partidocrática y la crisis de las instituciones ha puesto de manifiesto un malestar ético que la *sola razón* secularista no parece poder solucionar (Bermejo, 2017).

A lo que Habermas apunta con estas consideraciones, es a que el déficit ético–normativo de la razón secular podría ser suplido por las tradiciones religiosas, que son fuentes de valores beneficiosos para la vida en comunidad,

como la solidaridad, y tienen un potencial inspirador de la participación ciudadana. En esta línea, se entiende que, si el Estado liberal censurara a los ciudadanos religiosos en la expresión de sus opiniones políticas o en la participación de asuntos de interés común, podría estarse privando de valiosos aportes o recursos beneficiosos a la democracia.

Por ahora, son numerosos los conceptos afirmados en la cultura occidental y en el derecho racional moderno que tienen su raíz religiosa. La tradición de los derechos humanos, en su respeto por la individualidad de las personas, pero a la vez en su preocupación por la buena vida y dignidad de la humanidad toda, se nutre del universalismo igualitario de la ética judeo–cristiana, de su idea de la creación del «hombre» a imagen y semejanza de Dios. En ese sentido, De Vries (s/d) habla de una presencia global de la religión en la sociedad postsecular, no solo por la permanencia de formas de vida religiosas en las sociedades seculares, sino por esta esencia judeo–cristiana o «catolicidad de pensamiento» que atraviesa la cultura moderna.

Habermas (2005) nos remite a ejemplos históricos de la influencia política favorable que han tenido realmente las Iglesias y los movimientos religiosos en la consecución o la defensa de la democracia y los derechos humanos, como es el caso del movimiento de los derechos civiles en Estados Unidos liderado por el pastor Martin Luther King, figura clave en lucha por el reconocimiento de derechos civiles para la población afrodescendiente. Desde luego que Habermas también reconoce que las religiones tienen un potencial para el mal, al suscitar muchas veces la formación de mentalidades regresivas que ejercen un rol represivo, violento y autoritario en algunas sociedades.

## La participación política en las sociedades postseculares

A la luz de lo anterior, puede pensarse en una dimensión normativa del concepto habermasiano de sociedad postsecular, que no solo describe el estado actual de las sociedades contemporáneas más desarrolladas, sino que también propone la adopción de una nueva conciencia secular, autoreflexiva, que reconozca la participación de los puntos de vista religiosos en la esfera pública, y las pretensiones de validez de sus argumentos, en el marco de los Estados democráticos de derecho.

Para encaminarnos por esta vía normativa —postsecular—, es necesario que se produzca un cambio en la conciencia pública, y que tanto mentalidades religiosas como seculares se comprometan en un proceso de aprendizaje recíproco y abandonen las pretensiones de erigirse como monopolios de la interpretación. El proceso de aprendizaje no es otra cosa que el diálogo par-

ticipativo entre personas que, si bien son diferentes en tanto pertenecen a distintas cosmovisiones, se encuentran en pie de igualdad por su condición de ciudadanos de un Estado de derecho. Este proceso, si bien quizás parece simple a primera vista, implica consecuencias para las relaciones entre los ciudadanos que tienen lugar a nivel de la esfera pública política.

La perspectiva habermasiana diferencia dos ámbitos de lo público dentro de los Estados democráticos de derecho e impone a la ciudadanía ciertos requisitos cognoscitivos para la participación en los debates referidos a los asuntos de interés común que allí se tratan. Por un lado, existe una esfera pública formal, que es el nivel constitucional de los parlamentos y de la administración estatal en general. Por otro, un nivel informal, que es el de la sociedad civil e incluye los debates que tienen lugar en las asociaciones, medios de comunicación, etc., donde los ciudadanos participan directamente y se construye la opinión pública.

A nivel de la esfera pública formal, todo elemento de debate tiene que ser expresado en un lenguaje igualmente accesible a todos los ciudadanos. En cambio, en el nivel informal de la esfera pública, Habermas admite el empleo de un lenguaje religioso, a partir del reconocimiento de que a veces los ciudadanos creyentes no pueden expresarse en un lenguaje neutro sin con ello poner en riesgo su identidad; a ellos, dice el filósofo, verse obligados por el Estado a separar su ser político del religioso les representaría una carga mental y psicológica poco soportable.

Esto último tiene que ver con que las religiones juegan un importante papel en la vida de los creyentes, siendo constitutivas de la identidad de quienes las profesan e impregnando de sentido su existencia misma como ciudadanos y como personas. Habermas manifiesta que «la expectativa normativa que todos los ciudadanos religiosos deben dejarse guiar en sus votaciones en última instancia por consideraciones seculares pasa por alto la realidad de una vida devota, de una existencia conducida desde la fe» (Habermas, 2005:136).

En otras palabras, no puede separarse el ser religioso del resto de la persona. Así, si el Estado liberal exigiera a los ciudadanos religiosos que expresaran sus opiniones con independencia de sus convicciones religiosas y sus visiones del mundo, los estaría forzando una escisión artificial de su conciencia; esta demanda tan estricta solo puede ser dirigida a quienes ocupan cargos públicos o son candidatos a ocuparlos.

El filósofo alemán admite, entonces, el empleo de un vocabulario sacro en la esfera pública informal, pero no sin imponer un requisito: «los ciudadanos religiosos pueden manifestarse en su propio lenguaje solo si se atienen a la reserva de la traducibilidad» (Habermas, 2005:139–140). En los Estados democráticos, la receptividad hacia las opiniones religiosas sobre cuestiones

públicas conlleva la necesidad de hacer accesible a la comprensión secular el posible contenido de verdad de esas opiniones de fe. Por lo tanto, solo son aceptadas en los circuitos de la comunicación de la esfera pública, aquellas argumentaciones religiosas que son susceptibles de ser traducidas y enunciadas en un lenguaje universalmente accesible. De la traducción deben participar, cooperativamente, los ciudadanos laicos, para evitar que este requisito se transforme en una carga asimétricamente distribuida.

Entonces, la traducción de los argumentos expresados en el lenguaje de la fe en argumentos laicos, es un imperativo si se quiere acceder al ámbito formal de la esfera pública. Desde el enfoque habermasiano, el requisito de neutralidad del Estado no socava la validez de las expresiones religiosas en la esfera pública política, siempre y cuando medie un *filtro* entre los procesos institucionalizados de toma de decisiones (en el Parlamento, los tribunales y los niveles gubernamentales y administrativos) y los flujos informales de comunicación política y formación de opinión pública. A través de este filtro no pasan los argumentos formulados en lenguaje religioso, sino solamente aquellas opiniones formuladas en un lenguaje secular que tanto ciudadanos religiosos como no religiosos puedan entender.

Sumado a los requisitos lingüísticos o cognitivos que deben cumplirse para que las formulaciones de opinión sobre cuestiones de interés común sean accesibles a toda la ciudadanía por igual y justificables desde un punto de vista laico, Habermas establece otras exigencias: en los Estados liberales, se espera de los ciudadanos laicos y religiosos un comportamiento cívico solidario basado en el respeto mutuo y en el reconocimiento de los demás como ciudadanos libres e iguales. Solo a partir de esta solidaridad de base es posible buscar un entendimiento motivado por la razón en las cuestiones que son objeto de controversia en la esfera pública, un entendimiento que traspase los límites que existen entre las diversas cosmovisiones —religiosas, laicas y antirreligiosas—. Dice el autor que «es preciso un cambio en las actitudes epistémicas para que la conciencia religiosa se torne reflexiva y para que la conciencia secularista trascienda autorreflexivamente sus limitaciones» (Habermas, 2005:152).

Esta solidaridad cívica constituye un vínculo cohesionador que no puede ser forzado legalmente: «el Estado democrático se nutre de una solidaridad, que no puede imponerse jurídicamente, entre ciudadanos que se respetan mutuamente como miembros libres e iguales de su comunidad política» (Habermas, 2005:11).

Las actitudes epistémicas que deben cumplir tanto los ciudadanos laicos como los religiosos, que se expresan a través del trato cooperativo para con los demás miembros de una misma comunidad política, son producto de procesos de aprendizaje históricos. Esto determina que tales actitudes sean

exigibles a los ciudadanos —laicos y religiosos— aunque no sea posible prescribirlas, como si se tratara de un cambio automático de mentalidad, ni tampoco controlarlas a través de medios institucionalizados como el derecho y la política. Para exigir solidaridad se debe presuponer que tales actitudes cognitivas ya se han formado.

La historia de la cultura occidental muestra que desde los tiempos de la Reforma y la Ilustración viene teniendo lugar un cambio en la forma de la conciencia religiosa o «modernización» de las religiones, a través del cual los ciudadanos religiosos adquieren, a modo de aprendizaje, determinadas actitudes cognitivas que hacen posible un trato cívico solidario y en pie de igualdad con los ciudadanos seculares y con aquellos que profesan otras religiones.

En las sociedades postseculares, las comunidades religiosas deben asumir una postura autocomprensiva, cumpliendo con ciertos requisitos para poder, efectivamente, iniciar un diálogo con el punto de vista laico y otras cosmovisiones. Tal proceso de aprendizaje demanda una puesta en relación reflexiva con los desafíos que representan las características de una sociedad moderna para la cual no hay alternativas:

a) El desafío del pluralismo religioso demanda a los ciudadanos creyentes, el cultivo de una actitud epistémica consistente en una articulación o puesta en relación de las concepciones religiosas propias con las que profesan otros conciudadanos creyentes.

b) El desafío impuesto por el avance de las ciencias modernas, demanda la adopción de una actitud epistémica basada en una coherente puesta en relación de los contenidos dogmáticos de la fe con los saberes seculares de corte científico, de modo de que los progresos en este campo no atenten contra los fundamentos de la doctrina de salvación a la que estos ciudadanos adhieren.

c) El desafío de la consagración del derecho positivo demanda a los ciudadanos religiosos la adopción de una actitud epistémica que implique la incorporación de un individualismo igualitario del derecho racional y de la moral universalista en el contexto de sus propias doctrinas comprehensivas.[1]

Por su parte, los ciudadanos seculares —aquellos que mantienen una postura agnóstica frente a las pretensiones de validez religiosas— también deben realizar un cambio de mentalidad que no es cognitivamente menos exigente que el que deben realizar los ciudadanos religiosos para adaptarse a una sociedad cada vez más secularizada. Ellos también deben adecuarse a los requisitos cognitivos expuestos porque en la medida en que

> (...) estén convencidos de que las tradiciones religiosas y las comunidades de religión son, en cierto modo, una reliquia arcaica de las sociedades premoder-

1 Cfr. Habermas (2005:144–145).

> nas que continúa perviviendo en el momento presente, solo podrán entender la libertad de religión como si fuera una variante cultural de la preservación cultural de especies en vías de extinción. (Habermas, 2005:146)

De acuerdo con Reigadas, los ciudadanos seculares «deben tomar seriamente las opiniones y creencias de los creyentes y contribuir al proceso de traducción, a fin de alivianarlos de su sobrecarga discursiva y estar dispuestos a aprender de sus perspectivas y argumentos» (2011:10). Es decir, que los ciudadanos religiosos pueden participar en los ámbitos de discusión públicos formales no solo a través del reconocimiento de la salvedad de traducción institucional de sus razones, sino también si encuentran un esfuerzo cooperativo de traducción por parte de sus conciudadanos. El trabajo de traducción de las opiniones religiosas a un lenguaje universalmente accesible tiene que ser entendido como una tarea cooperativa en la que toman también parte los ciudadanos no religiosos, para que los conciudadanos creyentes no tengan que soportar una carga de manera asimétrica.

Colaborar en la traducción implica el reconocimiento, por parte de los ciudadanos seculares, de que las tradiciones religiosas poseen contenidos racionales susceptibles de ser incorporados como contribuciones a las cuestiones que se disputan en las arenas político–públicas. Habermas (2005:146) sostiene que, frente a los posibles aportes de sus conciudadanos religiosos, el ciudadano secular debe estar abierto y mostrar respeto. Los ciudadanos laicos no tienen que pensar en las religiones como restos de un mundo arcaico y destinado a la extinción a causa de su contenido anticuado e irracional, pues esto anula cualquier potencial diálogo entre ciudadanos religiosos y no religiosos. No se debe excluir que la religión tenga potenciales semánticos valiosos que desarrollen una energía capaz de inspirar a toda la sociedad, una vez que sus contenidos de verdad sean recuperados de su aislamiento dogmático y se hagan profanos. Cabe preguntarse, por supuesto, si este potencial inspirador de las religiones es inagotable.

Este reconocimiento habermasiano a las tradiciones religiosas en la esfera pública no se debe a una adhesión personal del filósofo a ninguna religión, sino al argumento de que una esfera pública que privilegia un discurso secular por sobre los religiosos no sería democrática. En un Estado democrático de derecho, el carácter secular del poder estatal y la libertad positiva y negativa de las prácticas religiosas, son dos caras de la misma moneda. Con esto, el filósofo quiere decir que la participación tanto de ciudadanos religiosos como de los ciudadanos laicos en un Estado, implica el sostenimiento de un *modus vivendi* basado en el respeto mutuo y el reconocimiento de los demás como ciudadanos libres e iguales en el marco de una comunidad política; se

trata del ejercicio de una solidaridad que traspase los límites que existen entre las diversas cosmovisiones.

Recordando párrafos precedentes, se entiende que la importancia que atribuye Habermas a la participación de la fe en lo público, responde también a la convicción del filósofo de que las religiones pueden funcionar como fuentes de inspiración en valores comunitarios (como la solidaridad) que refuercen el vínculo democrático, contrarrestando o evitando así el descarrilamiento de la modernidad asociado a la expansión de la razón secularista. De estos valores de convivencia dependen las democracias y, como ya se dijo, no pueden ser generados de manera coercitiva a través de sus aparatos jurídicos.

En ese sentido, en su libro *Entre Naturalismo y Religión* (2005), Habermas critica la estrechez de la postura secularista, la cual, apoyándose en un naturalismo duro, desestima el posible contenido cognitivo de las argumentaciones formuladas en lenguaje religioso, argumentando que las religiones no tienen ninguna justificación científica interna y que con el tiempo sucumbirán ante una progresiva modernización. De los ciudadanos identificados con tal actitud epistémica no se puede esperar que se tomen en serio las contribuciones de los ciudadanos religiosos a las cuestiones políticas públicas, ni que cooperen en la búsqueda de los posibles contenidos de verdad de las opiniones religiosas y en el esfuerzo de traducción de los mismos a un lenguaje secular, atendiendo a la salvedad de la traducción institucional de las razones religiosas. Desde el punto de vista del filósofo, en una sociedad postsecular tal postura es tan poco apetecible como una fundamentalista.

En esta propuesta, la predisposición de los ciudadanos —seculares y religiosos— a actuar conforme a los requisitos cognitivos hace al nivel de integración de la sociedad. Se supone que una comunidad liberal, cohesionada a partir de un ordenamiento jurídico y del vínculo unificador de una solidaridad cívica, se diferencia de una comunidad segmentada en términos de imágenes de mundo, porque en esta última las diferencias irreconciliables entre cosmovisiones se trasladan del plano cognitivo al de la convivencia, generando una fragmentación de los vínculos cívicos.

## Algunas reflexiones en torno al concepto de *postsecular*

Como señalamos, concepto de «postsecular» ha adquirido mucha relevancia en los debates contemporáneos en filosofía política y ciencias sociales, donde se lo utiliza comúnmente para caracterizar el *momento actual* de las sociedades modernas occidentales, pero no por ello está exento de dificultades.

En referencia a un estado actual de algunas sociedades contemporáneas, el prefijo *post* pareciera aludir a un período histórico que vendría después o a continuación de otro definido como *secular*. No obstante, no existe tal cosa de una *era secular* o *era postsecular*, en tanto fases del desarrollo de sociedades diferenciables entre sí, siendo la primera superada y dejada atrás por la segunda. Lo que el término pretende apuntar es un momento dentro del mismo proceso de secularización, en el cual las sociedades adquieren una diferente percepción de las religiones y las reconocen como interlocutores válidos en los debates que tienen lugar en la esfera público–política; de la misma manera que reconocen los límites y riesgos de la razón secular. Lo postsecular se trata, entonces, de un secularismo autoreflexivo en el cual existe una postura no de rechazo o negación hacia la participación pública de las religiones, sino de apertura al diálogo y consideración de las pretensiones de validez de sus argumentos y reconocimiento de posibles valiosos aportes. Hans Joas comenta que:

> postsecular no significa que la religión se está convirtiendo cada vez más importante o que las personas han comenzado a prestar más atención, pero sí que el estado secular o el público ha cambiado su actitud hacia la continua existencia de comunidades religiosas y las ideas generadas por ellas (citado por De Vries, s/d).

En coincidencia con lo planteado por Rodríguez Duplá (2017), una dificultad del término «postsecular» tiene que ver con su doble sesgo: descriptivo y normativo. Sucede que el concepto no describe necesariamente una realidad en la cual las sociedades experimentan un proceso de reconocimiento, diálogo y apertura al posible contenido de verdad de las tradiciones religiosas, sino que es más bien una propuesta normativa frente a una realidad en la cual la convivencia pacífica de un pluralismo de cosmovisiones es un desafío para las democracias.

> No se puede negar que se han dado, sobre todo en el nivel académico, ensayos interesantes de diálogo entre la fe religiosa y la razón ilustrada. Pero parece excesivamente optimista pensar que esa encomiable actitud dialogante de algunos intelectuales, entre ellos Habermas, sea un fiel reflejo del clima de opinión dominante en los países de Europa Occidental. Prueba de ello es la pujanza que exhibe, en la vida social y política europea, el laicismo extremo, firmemente empeñado en expulsar a la religión de la esfera pública. Y no debemos ignorar que, del otro lado, también se registran en las comunidades creyentes actitudes inmovilistas que se cierran por principio a todo diálogo con la modernidad. (Rodríguez Duplá, 2017:30)

El mismo autor señala que lo postsecular —entendido como autoreflexión secular— es un cambio principalmente observable en el mundo intelectual o académico, sobre todo entre quienes un tiempo atrás habían suscrito a la teoría de la secularización, como es el caso de Habermas. Como señala Hans Joas, en ninguna sociedad europea por más moderna que sea, ha sido dominante la idea de que la religión estaba próxima a su desaparición. Es cierto que sí lo creían algunos intelectuales laicos europeos, entre ellos Habermas. Lo que de todo ello se desprende no es que las sociedades europeas hayan cambiado, sino que en este caso lo que ha cambiado y mucho, es el punto de vista del propio Habermas.

La mayor dificultad asociada al postsecularismo habermasiano como caracterización de las sociedades occidentales contemporáneas y como propuesta normativa tiene que ver con la tensión que existe entre el reconocimiento que el filósofo realiza a la participación religiosa en la esfera pública, junto con las exigencias cognitivas y epistémicas que establece para la adopción de una nueva conciencia secular autoreflexiva —que reconozca las pretensiones de validez de los argumentos esgrimidos desde el punto de vista de la fe— y los postulados de la racionalidad comunicativa.

La tematización realizada por Habermas acerca de lo postsecular y de la relación entre las argumentaciones religiosas y las seculares, así como también acerca de los posibles aportes que ambas pueden realizar en el marco de un estado democrático de derecho, puede pensarse en relación con su teoría de la racionalidad comunicativa, la cual a su vez opera como fundamento normativo del concepto habermasiano de democracia deliberativa.

Desde este lugar teórico, se sostiene que las decisiones políticas son legítimas si se toman a partir de un procedimiento deliberativo, de habla argumentativa, donde la única coacción posible es la que proviene de la fuerza del mejor argumento. Una situación de habla argumentativa es, según Habermas

> un tipo de habla en la que los participantes tematizan pretensiones de validez que se han vuelto dudosas y tratan de «justificarlas» o de recusarlas por medio de argumentos. Una argumentación contiene razones que están conectadas de forma sistemática con la pretensión de validez de la manifestación o emisión problematizadas. La fuerza de una argumentación se mide en un contexto dado por la pertinencia de las razones. Esta se pone de manifiesto, entre otras cosas, si la argumentación es capaz de convencer a los participantes en un discurso, esto es, si es capaz de motivarlos a la aceptación de la pretensión de validez en litigio, (1987:37).

La definición precedente excluye de esta concepción de la comunicación, toda aquella emisión fundamentada en un punto de vista dogmático. De acuerdo a los presupuestos de la racionalidad, ninguna de las emisiones de los participantes del habla argumentativa puede quedar exenta de un examen crítico y una fundamentación por medio de argumentos racionales. Esto significa que las pretensiones de validez de las emisiones de cada uno de los participantes de la argumentación tienen que poder fundamentarse para soportar las críticas que, en el marco de la situación de habla, pudieran hacerse a su argumento.

Este requisito de la racionalidad comunicativa, que supone una concepción reflexiva de la comunicación, implica que las pretensiones de validez de los argumentos que, en el marco del debate público, sean formulados desde el punto de vista de la fe, queden abiertos a una revisión discursiva. Aquellas argumentaciones que, por el contrario, sean formuladas desde el dogma, y sostengan enunciados de contenido incuestionable, no se estarían adecuando al ideal deliberativo.

En la concepción del filósofo, «el concepto de fundamentación va íntimamente unido al de aprendizaje» (Habermas, 1987:37). Esto quiere decir que las manifestaciones racionales no solo son susceptibles de crítica sino también de corrección, y en ese sentido implican procesos de aprendizaje que permiten a los participantes del habla argumentativa identificar sus errores y aprender de ellos, adquiriendo conocimientos teóricos, una visión moral, ampliando y/o renovando el lenguaje y, superando autoengaños y dificultades de compresión.

Entonces, para que pueda aspirar a tener validez en el marco de un debate público, un argumento debe ser susceptible de soportar una crítica y, por lo tanto, corrección. Esto supone también un reconocimiento mutuo, por parte de los interlocutores involucrados, de una suerte de base común por todos compartida, conformada por razones y consensos que sean del conjunto de los ciudadanos, independientemente de las creencias particulares de fe de cada uno de ellos. A esta idea la expone muy claramente J. Rawls —uno de los pocos pensadores con los cuales Habermas discute— cuando se refiere al «uso público de la razón», y define como «razón pública» a aquella razón común y compartida, integrada por concepciones, principios y valores a los que pueden suscribir todos los ciudadanos, sin que su adhesión a determinadas doctrinas comprehensivas (entre las que se encuentran las religiones) sea un impedimento (cfr. Rawls, 1996:143).

De acuerdo con lo antedicho, en el caso de aquellas argumentaciones formuladas desde un punto de vista dogmático, que no cumplen con las condiciones del discurso y, por lo tanto, no son racionales, sus emisores no son

susceptibles de emprender procesos de aprendizaje porque no están dispuestos a emprender la crítica de sus argumentaciones y a fundamentarlas racionalmente; es decir, van a permanecer en el autoengaño.

La articulación de estos postulados de la teoría de la racionalidad comunicativa con el actual reconocimiento habermasiano hacia la religión, plantea algunos interrogantes. Teniendo en cuenta la noción de habla argumentativa, y considerando la necesaria adecuación de las conductas de los ciudadanos laicos y religiosos a los principios del discurso para participar de los debates públicos (lo que implica tanto una revisión crítica de las pretensiones de validez de los argumentos presentados por los participantes del debate y la renuncia al posible contenido dogmático de tales argumentaciones, como la participación de los ciudadanos en procesos de aprendizaje complementarios que promuevan una convivencia respetuosa) adquieren sentido algunos interrogantes: ¿pueden los ciudadanos religiosos participar de estos procesos de aprendizaje, si no son capaces de argumentar sin renunciar a sus convicciones de fe? Si tenemos en cuenta que los procesos de aprendizaje necesitan de la argumentación, y que la argumentación en términos racionales demanda la exclusión del debate del punto de vista del dogma, entonces pareciera que aquellos ciudadanos religiosos que no puedan dejar de lado sus convicciones de fe quedarían excluidos de la discusión de asuntos públicos.

Dentro de la misma línea de interrogación, considerando especialmente el requisito de traducción de los argumentos religiosos a un lenguaje secular y universalmente accesible para que estos formen parte del debate en los ámbitos formales de decisión política, cabe preguntarse acerca del verdadero reconocimiento que hace Habermas a los aportes que los ciudadanos religiosos en cuanto tales pueden hacer en el marco de un estado democrático de derecho; en otras palabras: ¿el requisito de traducción de los argumentos de los ciudadanos religiosos a un lenguaje secular, no conlleva una pérdida de lo religioso? ¿La primacía que tiene el punto de vista secular, y el requisito de traducción de sus razones impuesto a los ciudadanos religiosos, permiten o impiden la participación del punto de vista de la fe en los ámbitos formales de decisión política?

Esta última cuestión es una dificultad teórica que se traslada al plano operativo, en tanto no se entiende y Habermas tampoco explica, cómo efectuar una traducción de un argumento religioso a un lenguaje secular, sin que este pierda el contenido de fe que lo constituye. No obstante, la propuesta del filósofo resulta interesante como respuesta para pensar el desafío de la convivencia y de la democracia en sociedades multiculturales, atravesadas por diferentes cosmovisiones que muchas veces entran en intrincadas contiendas.

## Referencias bibliográficas


Aguirre, Javier (2012). Jürgen Habermas y la religión en la esfera pública. *Ideas y Valores*, 61 (148), pp. 59–78. Retrieved from https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/36796/38805

Bermejo, Diego (2016). Secularismo, religión y democracia El giro democrático en el debate secularismo-religión. *Pensamiento*, 72(271), pp. 229–256.

Bermejo, Diego (2017). El «giro democrático» en el debate secularismo-religión. *Isegoría*, (57), pág. 571. DOI: 10.3989/isegoria.2017.057.08

De Vries, Hent (S/D). *Global Religion and the Post-Secular Challenge: Habermas's Recent Writings and the Case for Deep Pragmatism.* The Humanities Center, Johns Hopkins University.

Garzón Vallejo, Iván (2016). ¿De qué hablamos cuando hablamos del retorno de la religión? *Ideas y Valores*, 65(162), pág. 71. DOI: 10.15446/ideasyvalores.v65n162.47357

Habermas, Jürgen (1987). Racionalidad: una determinación preliminar del concepto. En Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa I: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Taurus.

Habermas, Jürgen (1992). La estructura racional de la lingüistización de lo sagrado. En Habermas, Jürgen (1987). *Teoría de la acción comunicativa II: crítica de la razón funcionalista*. Taurus.

Habermas, Jürgen (2005). Segunda parte: Pluralismo religioso y solidaridad ciudadana. En Habermas, Jürgen. *Entre Naturalismo y Religión*. Paidós.

Habermas, Jürgen. (2006). Religion in the Public Sphere. *European Journal Of Philosophy*, 14(1), 1-25. doi: 10.1111/j.1468-0378.2006.00241.x

Habermas, Jürgen (2008a). El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?. *Diánoia. Revista De Filosofía*, 53(60), 3. doi: 10.21898/dia.v53i60.284

Habermas, Jürgen (2008b). Notes on Post-Secular Society. *New Perspectives Quarterly*, 25(4), pp. 17–29. DOI: 10.1111/j.1540-5842.2008.01017.x

Rawls, John (1996), *Political Liberalism*, Ed. Ampliada, New York, NYUP (primera ed. 1993).

Reigadas, Cristina (2011). Modernidad, secularización y religión en el pensamiento actual de Habermas. En Michelini, D., Neumann Soto, H., De Miguel, R. (eds.) [2011]. *Ética del discurso. Desafíos de la interculturalidad y la religión en un mundo global*. Ediciones del ICALA, pp. 279–293

Rodríguez Duplá, Leonardo (2017). Sobre los dos sentidos del concepto habermasiano de sociedad postsecular. *Daimon Revista Internacional De Filosofía*, 70, pp. 23–39.

# El cristianismo no religioso de Gianni Vattimo. Su contribución a la democracia deliberativa

*Gerardo Galetto*

## Introducción

La supervivencia de la religión en las sociedades occidentales es un hecho que ha suscitado distintos tipos de reflexiones, habida cuenta de que se esperaba —después de la ilustración— su progresiva desaparición. Por el contrario, desde las últimas décadas del siglo xx, se observa que diversos credos ocupan espacios en la sociedad civil a través de sus fieles o de sus jerarquías institucionales, participando de tareas educativas, políticas y sociales y acompañando a los ciudadanos más vulnerables, muchas veces olvidados por el Estado. También es notoria la decisión de influir en la configuración jurídica de la sociedad. Desde la perspectiva de la democracia deliberativa, se plantea la cuestión de la legitimidad de la argumentación religiosa en la esfera pública, ya que se da por supuesto que el creyente no puede razonar sin acudir en algún momento a la autoridad inapelable del dogma.

En este contexto, el filósofo Jürgen Habermas ha manifestado un sorpresivo «giro postsecular», afirmando la posibilidad de «traducir» los enunciados religiosos a un lenguaje universal y proponiendo un proceso de mutuo aprendizaje entre creyentes y no creyentes. Otros trabajos de este volumen profundizan en esta cuestión, que aquí no será abordada sino desde el «giro» religioso de otro pensador contemporáneo que también ha sorprendido con un acercamiento a la religión: Gianni Vattimo. Se tratará de resumir su pensamiento en este tema, comparándolo críticamente con el de Habermas, señalando coincidencias y matices, y tratando de comprender el posible aporte de ambos a la madurez de la democracia contemporánea.

## El pensamiento débil

Gianni Vattimo se inscribe dentro de la tradición hermenéutica que se referencia en la filosofía de Nietzsche, tal como la interpretan los trabajos de Martin Heidegger y Hans G. Gadamer. Discípulo del mismo Gadamer y de Luiggi Pareyson, pasó a ser considerado como el padre del «pensamiento débil» y una de las referencias clásicas de la posmodernidad. Duramente criticado por quienes consideran un fenómeno disolvente al relativismo y al

nihilismo contemporáneo,[1] que impediría llevar una vida ética basada en decisiones racionales. Militante comprometido a favor de la diversidad sexual, vinculado desde siempre a la izquierda y al materialismo histórico, su reencuentro con la fe católica sorprendió tanto como el «giro» habermasiano.

En este proceso, según el autor, la propuesta nietzscheana de la «muerte de Dios» jugó un rol fundamental, así como las críticas de Heidegger a la tradición metafísica y onto–teológica de Occidente. Formado en la tradición católica y en la filosofía aristotélico tomista, se «despidió» de la fe —según manifiesta con cierta ironía— cuando se alejó de su país: «dejé de ser católico cuando dejé de leer los periódicos italianos».[2] Filosóficamente, admite que la lectura de la «Carta sobre el humanismo» significó el descubrimiento de intuiciones que no lo abandonarían en adelante, y que paradójicamente, prepararon el terreno para un retorno filosófico a los temas religiosos.

La propuesta de Vattimo podría considerarse una ontología crítica, dado que toda su reflexión gira —como la de Heidegger— en torno al problema del ser. Igual que el pensador de la Selva Negra, Vattimo se resiste a equipararlo con «lo presente objetivamente en el ente» y prefiere —siguiendo la interpretación heideggeriana de Nietzsche— pensarlo como «acontecimiento», como «huella» de eventos pasados o como «llamada–provocación» del futuro. Esta vinculación del ser con el tiempo le induce a una lectura crítica de la historia, entendida no tanto como progreso lineal desde el pasado hacia el futuro, sino como acontecer de diversas «épocas» de la manifestación–ocultamiento del ser.

Para Vattimo, el final de la modernidad se caracteriza por el advenimiento del nihilismo profetizado por Nietzsche. Esto ha sido posible por una serie de transformaciones teóricas (la filosofía de Kant, por ejemplo) y también por el hacer del hombre con respecto al mundo:

> La ciencia habla de objetos cada vez menos equiparables a los de la experiencia cotidiana, por lo que no sé bien a qué debo llamar «realidad»: si a lo que veo y siento o a lo que encuentro descrito en los libros de astrofísica; la técnica y la producción de mercancías configuran cada vez más mi mundo como un mundo artificial, en el que las necesidades «naturales», esenciales, no se distinguen ya de las inducidas y manipuladas por la publicidad, por lo que tampoco aquí tengo ningún parámetro para distinguir lo real de lo inventado; tampoco la historia,

1 Michele Taruffo lo considera «uno de los mayores responsables de la difusión de la moda heideggeriana» y lo incluye en la lista de «los “heideggerian apostles of unreason”» (Taruffo, 2010:91).

2 «mi compromiso religioso estaba tan mezclado con mi compromiso filosófico y político que, una vez perdidos los lazos con la política italiana… se acabó todo. De forma indolora, como había comenzado» (Vattimo, 2008:49).

> después del fin del colonialismo y la disolución de los prejuicios eurocéntricos, tiene ya un sentido unitario, se ha disgregado en una pluralidad de historias irreductibles a un hilo conductor. (Vattimo 1996:27)

Dicho con otras palabras: todo lo que encontramos en el mundo ha sido puesto por el hombre. Nuevamente, Vattimo recurre a una expresión heideggeriana para ilustrar esta situación: el *Gestell,* la «imposición», la «trama». Lo que ha sido impuesto es un conjunto de relaciones que modifican el «ser» de las cosas y del mismo hombre. Quienes sostienen la existencia de una naturaleza a la que deberíamos adaptarnos, ignoran que la modernidad tardía en que vivimos no ha dejado en pie nada que no sea fruto de la voluntad de poder. La resistencia a esta situación depende de la capacidad para generar interpretaciones que pongan en tela de juicio a los relatos hegemónicos.

Remitiéndose a la célebre página de «El ocaso de los ídolos», Vattimo sostiene que el debilitamiento de las estructuras fuertes de la metafísica tradicional hace que «el mundo verdadero se haya convertido en fábula», es decir, en relato, en narración, en texto. Al mismo tiempo, considera insensata toda nostalgia por «los orígenes», como si fuera posible retornar a un estadio «perdido» del que por un error no hubiéramos alejado. La propuesta de Vattimo es asumir el «debilitamiento» como primer paso para una «transmutación de todos los valores».

## El cristianismo secularizado

En este contexto surgen las reflexiones de Vattimo sobre la religión en la filosofía y la esfera pública. A pesar de innegables coincidencias con Habermas, hay una orientación diferente. Las coincidencias brotan del mismo enfoque relativista y consensual de la verdad; en el caso de Vattimo, una verdad entendida como pertenencia a un paradigma determinado o a un horizonte, a una *época* en sentido heideggeriano, mientras que para Habermas es un consenso intersubjetivo. En ambos pensadores hay una atención primordial al lenguaje, no tanto como espejo de la realidad objetiva, sino como experiencia pragmática de comunicación y acuerdo. Vattimo, fiel a su planteo hermenéutico, enfatiza que el lenguaje no solo describe, sino que expresa, revela, descubre. Así las proposiciones religiosas no deben tomarse como descripción objetiva de realidades dadas, sino como expresión de una elección cultural y de identificación (más o menos consciente) con una comunidad de interpretación (Vattimo 2010a). Ambos autores entienden a Occidente como traducción secularizada del judaísmo y del cristianismo.

Para Vattimo «Occidente no puede no decirse cristiano»,[3] en el sentido de que sus nociones culturales básicas (progreso, historia, ciencia) no hubieran sido posibles sin la irrupción de la Revelación judeo–cristiana, que supone un modo diverso de ver el mundo con respecto a las tradiciones de la Antigüedad. El monoteísmo judío y la predicación cristiana suponen la creencia de un mundo distinto de Dios, la existencia de un «espacio ateo»[4] donde las leyes de su funcionamiento son autónomas. La Modernidad es la secularización de las nociones bíblicas de creación, historia de salvación, escatología. Sin embargo, y aquí comienzan las diferencias, para Habermas la secularización pareciera —en algunos casos— haber *descarrilado*, dañando a las culturas tradicionales no europeas (Habermas, 2001); mientras que Vattimo piensa que hay que llevar hasta las últimas consecuencias este proceso. Vattimo no ve en ello una contradicción con el cristianismo sino una fidelidad a él; con argumentos tomados de Dilthey explica por qué el cristianismo es esencialmente secularizador:

> El primer martillazo contra el edificio de la metafísica como objetividad lo dio el cristianismo. Según Dilthey, Kant realizaría siglos más tarde lo que el cristianismo ya había afirmado, o sea la idea de san Agustín de que «in interiore homine habitat veritas» (…) En muchos sentidos es cierto que es el cristianismo el que pone en discusión la perentoriedad del objeto a favor de la atención al sujeto. (Vattimo, 2010a:81–82).

Para Vattimo, secularizar es llevar hasta sus últimas consecuencias la propuesta nietzscheana de la muerte de Dios (Vattimo, 2002; 2010b) Pero, coherentemente con su planteo nihilista, *muerte de Dios* no significa una proposición verdadera (descriptiva) acerca de la inexistencia de Dios, sino que refiere a un hecho, a un acontecimiento, a *algo que ha sucedido*: Dios, como fundamento metafísico, ha dejado de ser relevante, se ha vuelto innecesario. No hay fundamento. El pensamiento y el discurso deben, entonces, descansar simplemente sobre los mejores argumentos. Se sustituye la metafísica por la retórica. Secularizar significa renunciar al fundamento metafísico absoluto o, lo que es lo mismo, a la verdad entendida como correspondencia con una realidad dada. La secularización así entendida afecta no solo a la religión sino también a la ciencia.[5] Aquí hay un interés compartido con Habermas:

3 Vattimo alude a la obra de Benedetto Croce *Por qué no podemos no decirnos cristianos* (1942). Destacada figura del liberalismo italiano y de inspiración hegeliana, el autor afirma que el cristianismo ha sido la revolución más grande la historia occidental.

4 La expresión pertenece a S. Weil y E. Levinas. Cfr. Vattimo (2009b:9).

5 Cfr. Vattimo (2010a:78 ss.).

la crítica al objetivismo cientificista. En el caso de Vattimo esta crítica es netamente ética, se lo critica no porque sea «falso», sino porque si se acepta la coerción ejercida por el dato objetivo, no quedaría otra actitud que conformarse al *statu quo* de los hechos. Esta mirada sobre la ciencia acerca a Vattimo a las reflexiones de Rorty, para quien la ciencia es un modelo en cuanto comunidad dispuesta a revisar siempre sus prácticas y teorías, no en cuanto ofrezca una «verdad» definitiva.[6]

Así, Vattimo encuentra otro aporte de la religión cristiana: el concepto evangélico[7] de que la verdad es lo que hace libre.[8] Y explorará el concepto cristiano de *caridad,*[9] que secularmente se podría traducir como solidaridad, respeto por el otro, preferencia por los débiles. Así, propone que la herencia cristiana es sustituir la verdad por la caridad. La verdad es autoritaria, y no puede no serlo, porque se impone; mientras que la caridad es el camino de la apertura hacia las necesidades del prójimo. El único criterio para limitar el relativismo es el otro, es decir, la caridad. Nuevamente se puede encontrar un «aire de familia» con la propuesta de Rorty, quien propone sustituir la objetividad por la solidaridad.[10]

De este modo, la religión para Vattimo se convierte en un discurso emancipador y libertario, capaz de profundizar la herencia de la ilustración:

> El «debilitamiento» es una visión de la modernidad como verdadera realización del cristianismo en términos no sacrales. La modernidad interpreta el cristianismo en términos de derechos individuales y de libertad de conciencia, cosas contra las cuales la Iglesia siempre ha militado a muerte. (…). Ello no quita, en mi opinión, que el cristianismo sea el pensamiento moderno–liberal–socialista–democrático, a despecho de todos los papas y cardenales. El nihilismo posmoderno es la forma actualizada del cristianismo. (Vattimo, 2008:21)

Obviamente, es la religión que no se considera guardiana de la verdad, sino servidora de la caridad. Por ello la Jerarquía católica[11] se ha sentido más

6 Cfr. Rorty (1996:57–70).

7 Jn 8, 32

8 Cfr. Vattimo (2002; 2009b; 2010a; 2010b).

9 Por «caridad» el autor no se refiere simplemente al acto de generosidad o de ayudar a los necesitados. La palabra que utiliza es *caritas*, que tiene un significado más amplio que «caridad». Este término se refiere a la gracia y al amor, a la generosidad del espíritu y al acto de entregarse, en el que se inspira la auténtica caridad.

10 Cfr. Rorty (1996:39-56).

11 Además del célebre diálogo realizado en la Academia Católica de Baviera en 2004, Ratzinger ha citado en numerosas ocasiones a Habermas ya como Pontífice de la Iglesia Católica.

cómoda con el planteo de Habermas que con el de Vattimo, cuya propuesta *debolista* es considerada destructiva de la razón y de la democracia.[12]

Como crítica a Vattimo, se ha señalado que su rechazo a toda objetividad llevaría a una fe demasiado «abierta» a todas las experiencias históricas, perdiendo así su carácter crítico frente al capitalismo global.[13] También se ha observado que su nihilismo le impediría proponer un proyecto político en lugar de otro, ya que ambos tendrían los mismos derechos al no haber un criterio objetivo ni definitivo.[14] Esta crítica no se sostiene, pues toda la filosofía de Vattimo es una propuesta política en la que las preferencias electivas están claras y delimitadas por la opción en favor de los oprimidos y silenciados de la historia. En cambio, se le puede criticar la preponderancia que otorga al cristianismo, dejando un poco en la sombra al judaísmo y al islam en la tradición europea.[15] En Vattimo, hay una especie de superioridad de lo que los cristianos llaman «Encarnación» (la creencia de que Dios se hace hombre, entrando en la historia) y la *kenosis* (literalmente el anonadamiento o anihilamiento de Dios en la cruz) frente a la trascendencia absoluta del Dios judío o islámico. En la Encarnación, Vattimo ve la dinámica de la secularización y la disolución de la violencia metafísica (Dios asume la debilidad y la finitud humanas), mientras que en la trascendencia judía e islámica parecería sospechar la supervivencia de un *Super Ente* sagrado y absoluto que se parece al Dios veterotestamentario de la ira y la violencia. Vattimo no puede —desde sus presupuestos— afirmar la existencia de *Algo* trascendente y objetivo, *Absolutamente Otro* que tenga existencia fuera del texto.

Coincidiendo con Habermas, Vattimo sostiene que, si las iglesias y religiones institucionalizadas no renuncian al dogma, deben quedar excluidas de la participación en la esfera estatal. No porque sus seguidores no tengan derecho a expresar públicamente sus opiniones y batallar por ellas, sino porque es inaceptable la pretensión de dirigir la moralidad de todos los ciudadanos —creyentes y no creyentes— avasallando la autonomía de las realidades se-

12 En las antípodas de Vattimo, Juan Pablo II afirma que el Estado de Derecho sólo es posible «sobre la base de una recta concepción de la persona humana», sin la cual la democracia no sería auténtica. Critica a quienes afirman «que cuantos están convencidos de conocer la verdad y se adhieren a ella con firmeza no son fiables desde el punto de vista democrático». Para Wojtyla «si no existe una verdad última, la cual guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder». (Encíclica Centesimus annus, nº 4)

13 Giovanni Giorgio, en Vattimo (2009b: 11).

14 Castro Castaño F. El conflictivo diálogo entre Vattimo y Habermas. En *Eikasia Revista de filosofía.* 2013, disponible en http://revistadefilosofia.com/49-06.pdf.

15 Véanse las observaciones de John Caputo en Vattimo (2010b:215) y las preguntas críticas de Jeffry Robbins en la misma obra (Vattimo, 2010b:151 y 153).

culares. En el caso del catolicismo romano, la dificultad estriba en un discurso ético que pretende reflejar una presunta correspondencia con una «naturaleza» humana que la razón debería descubrir:

> La Iglesia (…) sigue hablando de una «antrpología bíblica» a la que las leyes civiles deberían conformarse para no traicionar la «naturaleza del hombre» (…) una vez más nos encontramos con el escándalo de una predicación cristiana que pretende dictar la «verdad» sobre cómo están «de veras» las cosas de la naturaleza, del hombre, de la sociedad, de la familia. Es decir, Dios fundamento, y la Iglesia como su voz autorizada a decidir en última instancia. (Vattimo, 2010a:66–67).[16]

Nadie que pretenda una verdad absoluta y objetiva es bienvenido en la democracia, sino que es, aunque no lo quiera, un autoritario en potencia.

Es interesante que Vattimo también critica a algunos filósofos y políticos que parecen desilusionados por la traición de los valores ilustrados por parte de la izquierda progresista, particularmente en lo referido a la secularización y el «desencanto» del mundo. Algunos de ellos parecen creer que este abandono debe solucionarse con una corrección teórica, con acciones tendientes a reemplazar las ideas «erróneas» por otras «verdaderas» acerca de la economía, la política, y la modernidad en general.[17] Vattimo encuentra en este discurso un «*residuo de pretensión fundamentadora de la teoría con respecto a la práctica*». Por el contrario,

> (…) ni la traición al desencanto ni el fracaso del proyecto moderno obedecen principalmente a «defectos» en la teoría; por lo que tampoco la reasunción del proyecto o una más radical fidelidad al desencanto se pueden dar como «consecuencias» o «aplicaciones» de alguna teoría correcta. (Vattimo, 1991:187).

Vattimo no desconoce la importancia de la teoría, pero no la considera como un conjunto de demostraciones irrefutables, sino más bien como un complemento retórico, como un aparato discursivo destinado a mantener una política y una moralidad de vida. En esta concepción «la teoría no está eximida de argumentar —si no *científicamente* sí *retóricamente*— sobre la preferibilidad de ciertos valores». (Vattimo, 1991:187)

16 Excede las intenciones de este trabajo, pero hay que notar que en la década que nos separan de esta afirmación han sucedido cambios en la enseñanza católica justamente sobre esta cuestión: parecería que la Iglesia toma otro rumbo discursivo, no sin grandes cimbronazos en su interior.

17 Cfr. d'Arcais (1986).

## Diferencias con Jürgen Habermas

Para Vattimo, cuesta defender a Habermas de la acusación de haber recaído en cierto conservadurismo. El punto crucial de este conservadurismo es, según el autor italiano, el residuo metafísico todavía presente en su teoría de la acción comunicativa: una idea de razón demasiado trascendental, un utópico reclamo de autotransparencia, una idea de sujeto demasiado dependiente de las ciencias humanas, un concepto de universalidad demasiado eurocéntrico, que pareciera prescindir de las culturas concretas, un inexplicable retorno al término «naturaleza humana»:

> La Iglesia ha encontrado un aliado por completo inesperado, vale decir, Jürgen Habermas, quien ha comenzado a hablar de *naturaleza humana* cosa bastante sorprendente para un filósofo que siempre ha defendido una visión historicista del ser humano, por ende, hegeliano–marxista. (Vattimo, 2010a:73).

Debe señalarse, sin embargo, que el mismo Vattimo morigera esta crítica cuando admite que –a diferencia del Papa- las preocupaciones de Habermas son limitar el poder del neoliberalismo globalizado, impidiendo que los seres humanos se conviertan en mercancía, mientras que el magisterio pontificio pretende ser fiel a una «esencia» creada por Dios.

Para Vattimo, la propuesta habermasiana puede ser leída como un freno a la Ilustración, cuando lo que habría que hacer es llevarla hasta sus últimas consecuencias. Esto significa agudizar, acelerar y profundizar la secularización, entendida como abandono del fundamento metafísico y de la verdad entendida como descripciones objetivas de cosas dadas en el mundo *real*. En Vattimo, a diferencias de otras aproximaciones más bien sociológicas, la secularización es una cuestión ontológica, es una manera de pensar el ser desde una perspectiva nihilista. El ser no se apoya en nada, sino que acontece sobre un abismo. Para Vattimo, la secularización es un acontecimiento, un modo de «traducir» la experiencia nietzscheana de la muerte de Dios que paradójicamente abre las puertas nuevamente a la religión en el espacio público, porque ya no hay motivos «fuertes» y «verdaderos» para sostener el ateísmo, que sería otra forma de metafísica.

Tanto Habermas como Vattimo son conscientes de los riesgos del cientificismo y lo critican. El primero, invitando a superar una concepción de la racionalidad demasiado estrecha, que considera a los métodos científicos como la máxima expresión del conocimiento posible. Afirma Habermas:

> Cuando se describe lo que una persona ha hecho, lo que ha querido hacer y lo que no hubiera debido hacer, estamos describiendo a esa persona, pero, ciertamente, no como un objeto de la ciencia natural. Pues en ese tipo de descripción de las personas penetran tácitamente momentos de una autocomprensión precientífica de los sujetos capaces de lenguaje y de acción, que somos nosotros … Y lo que está en el trasfondo de ello es la imagen de las personas como seres que pueden pedirse cuentas los unos a los otros, que se ven desde el principio inmersos en interacciones reguladas por normas y que se topan unos con otros en un universo de razones y argumentos que han de poder defenderse públicamente (Habermas, 2001).[18]

Por su parte, Vattimo invita a profundizar la secularización en el campo científico, que debería abrirse a una mirada más hermenéutica de los paradigmas que hacen posible la correspondencia entre las teorías científicas y los hechos observados.[19] Al ignorar este marco, la ciencia se convierte en el último reducto de la metafísica, en un modo de pensar que pretende tener un acceso privilegiado al ser, garantizado por las reglas del método. La propuesta nihilista de Vattimo pretende no solo derribar el dogma religioso, sino también el credo positivista en el que las teorías científicas serían descripciones verdaderas del mundo tal como es. Obviamente que la crítica de Vattimo no pretende retornar al mito, sino remarcar el carácter instrumental y pragmático de la ciencia y de toda actividad cognoscitiva. «Es muy probable que también el darwinismo sea desmentido, pero con seguridad no sobre la base de la "verdad" literal del texto del Antiguo Testamento» (Vattimo, 2010a:77).

Por último, tanto Habermas como Vattimo coinciden en la defensa de la democracia ante la falta de motivación y compromiso ciudadano. Pero Vattimo no cree que la democracia pueda garantizarse solamente con procesos deliberativos correctos, y propone una «subversión democrática no violenta» que devuelva la palabra a los ciudadanos silenciados. Para lo cual «se necesita una gran inventiva y fantasía «subversiva» que respete los valores básicos de la democracia (el derecho de cada uno a decidir por sí mismo, junto a los demás) sin dejarse dominar por el fetiche de las mayorías parlamentarias, cada vez más están sometidas a las manipulaciones del mercado.[20] Habermas piensa que las religiones pueden proporcionar al constitucionalismo liberal la motivación que el Estado no puede exigir a sus ciudadanos; Vattimo piensa que solo un cristianismo no dogmático, no jerárquico y

18 *Fe y saber,* discurso al recibir el premio de los libreros alemanes 2001.

19 Vattimo (2020a:80).

20 Cfr. Vattimo (2009a:54).

fundamentalmente, no metafísico puede contribuir al pluralismo de interpretaciones y realizar su vocación universalista (católica):

> De otro modo, atentaría contra el ideal democrático» y es lo que ocurre cuando se afirma «que una ley querida por la mayoría, pero sin verdad (es decir, en contraste con la enseñanza de la Iglesia) no es legítima, y por lo tanto no debe ser obedecida por los ciudadanos. (Vattimo 2002:8)

## Conclusión

El retorno de la religión como tema de la filosofía se produce en Vattimo bajo el paradigma del «creer que se cree», es decir, como fe «débil», no anclada en presuntas pruebas metafísicas que obligarían a la razón a admitir la existencia de Dios. Se trata de un cristianismo «poscristiandad», entendida esta como experiencia socio política con pretensiones de unificar la totalidad de la vida bajo el discurso de la fe. Es un retorno que trata de asumir las condiciones existenciales planteadas por la cultura posmoderna, caracterizadas sobre todo por el pluralismo, la contingencia y el desencanto del mundo, características que se asumen como oportunidades y no tanto como obstáculos para la convivencia humana. Ante las distintas versiones del «retorno de la religión» que están en danza en la cultura contemporánea (evangelismo sureño estadounidense, teología de la prosperidad, fundamentalismo islámico, integrismo católico…), la propuesta de Vattimo resulta interesante por diversos motivos: permite asumir el lenguaje religioso como pertenencia a un paradigma, sin exigir una pureza terminológica irrealizable; valoriza la religión como herencia de la cultura occidental y como historia de la razón moderna; rescata la secularización como proceso inherente a la religión judeo–cristiana; ofrece al ciudadano —creyente o no— la posibilidad de reinterpretar contenidos de la fe a partir de las urgencias políticas contemporáneas.

Entre los límites de su propuesta, se ha señalado la injustificada preminencia que concede al cristianismo sobre los aportes del judaísmo y del islam en la historia de occidente; el peligro de que el nihilismo sea malinterpretado —a pesar de las argumentaciones de Vattimo— como un relativismo acomodaticio a cualquier punto de vista; el riesgo de que la sustitución de la verdad por la caridad se reduzca a un moralismo político de buenas intenciones, sustituyendo la lucha por la justicia por actitudes testimoniales. Si estos riesgos se evitan, entonces el pensamiento «débil» y el cristianismo «no religioso» pueden aportar las energías motivacionales y los contenidos cognitivos que Habermas solicita para el constitucionalismo republicano.

## Referencias bibliográficas


Bovero, Michelangelo (2013). El concepto de Laicidad. En *Cuadernos Jorge Carpizo para pensar y entender la laicidad*. Ediciones Investigaciones Jurídicas UNAM.

Castro Castaño, Félix (2013). El conflictivo diálogo entre Vattimo y Habermas. *Eikasia Revista de filosofía*.

d'Arcais, Flores (1986). *Il disincanto tradito*. Micromega.

Habermas, Jürgen (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. Taurus.

Habermas, Jürgen (2001) *Fe y saber*. Discurso pronunciado al recibir el Premio de la Paz de los Libreros Alemanes. Traducción Manuel Jiménez Redondo.

Habermas, Jürgen (2004) Fundamentos pre-políticos del Estado Liberal. *Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern*. Traducción José María Barrio Maestre.

Habermas, Jürgen (2006) *Entre naturalismo y religión.* Paidos.

Habermas, Jürgen (2007) La voz pública de la religión. *Blätter für deutsche und internationale Politik*, Nº 12/2007. Traducción Juan Carlos Velasco.

Reyes Mate (2008). La Religión en una sociedad postsecular. *Claves de razón práctica*, Nº 181.

Rorty, Richard. (1996). *Objetividad, relativismo y verdad.* Paidós.

Ungareanu, Camil (2013). Razón pública, religión y traducción. Prospectivas y límites del postsecularismo de Habermas. *Revista Española de Ciencia Política.* Nº 32.

Vattimo, Gianni. (1991). *Ética de la interpretación.* Paidós.

Vattimo, Gianni (1996). *Creer que se cree.* Paidós.

Vattimo, Gianni (2002). *Dopo la cristianitá. Per un cristianesimo non religioso*. Garzanti.

Vattimo, Gianni (2007). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gedisa.

Vattimo, Gianni (2008). *No ser Dios. Una autobiografía a cuatro manos.* Paidós.

Vattimo, Gianni (2009a). *Ecce comu. Como se llega ser lo que se era*. Paidós.

Vattimo, Gianni (2009b). *Dio: la possibilitá buona. Un coloquio sulla soglia tra filosofía e teología*. Rubbettino.

Vattimo, Gianni (2010a). *Adios a la verdad.* Gedisa.

Vattimo, Gianni (2010b). *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura*. Paidós.

Zagrebelsky, Gustavo (2010). *Contra la ética de la verdad*. Trotta.

# Acerca de la admisibilidad de razones: una lectura a partir de J. Habermas y J.–M. Ferry[1]

*Gonzalo Scivoletto*

## Introducción

La relación entre Estado e Iglesia(s) puede ser abordada hoy, desde una perspectiva filosófica, en dos sentidos. Por un lado, como una problemática de tipo cognitiva, esto es, en el sentido de la potencial contribución que podrían realizar las instituciones religiosas y los ciudadanos creyentes *en cuanto tales* en el marco de un Estado de derecho, de una democracia deliberativa y de una comunidad científica no «cientificista». Respecto de esta primera cuestión, se debe partir de la tesis de que, de acuerdo con los principios discursivos, no puede excluirse *de antemano* ninguna expresión de intereses normativos o de contribuciones (sean teóricas o prácticas). En este marco normativo ético–discursivo, todos los puntos de vista y/o posibles afectados deben participar de la esfera pública reclamando no solo determinadas posiciones, sino también otros aspectos que contribuyan al mejoramiento de esa esfera pública y del alcance del consenso —por ejemplo, contribuyendo al establecimiento de las *condiciones marco* para la institucionalización del discurso práctico o deliberación—. Por otro lado, y en conexión con lo anterior, en un sentido eminentemente político, que tiene que ver con la cuestión acerca de *cómo* han de participar las instituciones religiosas (en un sentido amplio, que incluye representaciones formales, como por ejemplo el Papa o una Conferencia Episcopal, o «informales» como grupos o movimientos tales como Católicas por el derecho a decidir). Mientras que el primer sentido apunta al problema de las «razones religiosas» —como sea que se las conciba—, el segundo sentido apunta a la configuración de la esfera público–política y los (des–)equilibrios de poderes corporativos en la conformación de agenda y opinión pública. A mi modo de ver, el segundo aspecto es preeminente en discusiones acerca de si, por ejemplo, debe (es legítimo y *recomendable*) invitarse a representantes de las instituciones religiosas a debates públicos como los del aborto en una universidad o medios de comunicación públicos, etc. Aquí lo que se discute no es, en principio, la pertinencia de las razones o puntos de vista —los cuales son inmanentes al

1 El presente trabajo se enmarca en el Proyecto de Investigación Plurianual (CONICET) «Filosofía posmetafísica. Sus consecuencias para la ética, el Estado de Derecho y la religión», dirigido por Santiago Prono (exdirector, Dorando Michelini).

discurso— sino el equilibrio de poder discursivo. Pero la primera cuestión es teóricamente más compleja, puesto que trata acerca de qué tipo de forma lingüística deben desplegar las pretensiones normativas en la esfera pública, esto es, qué tipo de lenguaje es admisible en un Estado laico. Esta cuestión ha sido planteada hasta ahora como el problema de la traducción de las razones religiosas a un lenguaje secular, y es una cuestión muy difícil de resolver porque —a mi modo de ver— hasta ahora no está del todo claro, a pesar de su *aparente* claridad, qué es lo religioso y qué es lo secular en el lenguaje a través del cual elevamos nuestras pretensiones de validez normativa. A continuación, presentaré algunas reflexiones sobre ambas problemáticas a partir de trabajos de J. Habermas y J. M. Ferry.

## El problema de la traducción

Al momento de referirse al papel público de la religión, Habermas retoma de Rawls una cuestión que aparentemente no había previsto que adquiriera la densidad o dramatismo que tomaría luego en el debate académico: nos referimos al problema de la traducción. Habermas entiende que toda pretensión normativa que aspire a ser jurídicamente vinculante en un Estado de Derecho debe ser formulada y justificada en un lenguaje comprensible para todos. En este sentido, el lenguaje de las instituciones formales del Estado (parlamento, tribunales, etc.) no puede apelar a razones religiosas:

> (…) pues sin una traducción lograda no hay ninguna perspectiva de que el contenido de las voces religiosas encuentre acceso a las agendas y negociaciones dentro de las instituciones estatales ni de que «cuente» en el más amplio proceso político. (Habermas, 2006:140)

Sin embargo, ello no impide, para Habermas, que los ciudadanos religiosos no puedan presentar en la esfera pública *informal* argumentos religiosos, «si están en condiciones de hacerlo en un lenguaje secular» (Habermas, 2006:138). Pero, además, agrega, y este será uno de los puntos más polémicos, los ciudadanos seculares también *deben* esforzarse por «traducir» aquel lenguaje religioso en la medida que no se produzca sobre los ciudadanos religiosos una sobrecarga cognitiva —el peso de la traducción recaiga de un solo lado—. De tal modo, la traducción de razones es, para Habermas, una tarea cooperativa, hay una corresponsabilidad en este proceso. La actitud secularista contraria que se desligara de tal corresponsabilidad supondría una forma de «desaliento» a la participación política de ciudadanos religiosos, y

ello no significaría solo un problema de integración o inclusión política, sino que también implicaría una especie de déficit moral, pues es la inclusión de todos los afectados en el discurso el núcleo mismo de la metanorma ético–discursiva: un requisito demasiado rígido en la formulación de las pretensiones normativas podría tener como efecto colateral la «expulsión» de aquellos que solo pueden expresarse mediante razones de tipo religiosas o no pueden encontrar una traducción secular a sus pretensiones. En ese marco, creo que la tarea cooperativa de la traducción es un presupuesto normativo —hermenéutico–trascendental en términos de Apel—,[2] y por lo tanto hay razones fundadas para sostener que también la tarea de la traducción le compete a los ciudadanos seculares. Y esto, además, por una razón quizás más importante o profunda.

La tarea del discurso es considerar no solo el contenido de las razones o pretensiones normativas sino también resolver qué debe ser entendido por «buena razón». Uno de los problemas del planteo de Habermas, y de parte de la crítica, es que hipostasia tanto a los tipos de razones como a aquellos que las esgrimen. En primer lugar, pareciera que en toda esta discusión hay una percepción clara y distinta de qué son las *razones religiosas* y las *razones seculares*. Las descripciones de Habermas suelen ser muy ambiguas, por ejemplo: la idea de que una razón secular es *comprensible para todos* o *universalmente accesible*. Pero hay muchos enunciados con contenido religioso o *espiritual* que son comprensibles o accesibles, más allá de que no se pertenezca a la comunidad de destinatarios, de que no se sea *miembro* de tal comunidad. Sería absurdo que, por ejemplo, alguien que intente realizar estudios comparados sobre religiones deba asumir los presupuestos y la autoridad de la comunidad de culto para poder comprender el lenguaje específico de ese culto.[3] A mi modo de ver, a los fines de la razón pública, lo problemático de las *razones religiosas* no es tanto su *incomprensibilidad* y por ende intraduci-

2 Apel se refiere a una ampliación hermenéutico–trascendental de la transformación pragmático–trascendental de la ética kantiana. Con ello alude a la dimensión fáctico–hermenéutica de la precomprensión del mundo, posibilitada por el lenguaje. Dado que el lenguaje natural abre una determinada comprensión del mundo, a través de su medio simbólico —y esto es convencional—, la posibilidad de realizar un discurso —una discusión argumentativa sobre pretensiones de validez— supone el entendimiento sobre ese *medio lingüístico*. La comprensibilidad o el sentido es una pretensión de validez que es condición de posibilidad de la resolución de las otras pretensiones de validez. En conclusión: la comprensión mutua presupone el deber de reformularnos unos a otros las pretensiones que no son claras o son ambiguas desde un punto de vista proposicional y desde el punto de vista de la fuerza ilocutiva de nuestras emisiones lingüísticas. Sobre esta cuestión, ver: Apel (1997); Scivoletto (2016ª).

3 Una versión representativa de esta posición, según la cual para comprender las razones es necesario participar de la forma de vida se encuentra expresada en Peter Winch. Sobre este punto: Scivoletto (2016b).

bilidad, sino la aceptabilidad público–política de esas razones–pretensiones normativas. En ese sentido, las *razones religiosas* no representan un caso especial respecto de cualquier otro universo *semántico*, como por ejemplo una comunidad indígena o vegana.

Otro elemento que Habermas tiene en cuenta a la hora de distinguir entre razones religiosas y seculares es el *naturalismo*, en el sentido de una determinada imagen científica del mundo. Lo secular, así, es entendido como una cosmovisión. Ahora bien, desde un punto de vista político e intercultural, si este es el enfoque, existen buenas razones para, al menos, poner en entredicho la superioridad de una cosmovisión (moderna, científica, secular) respecto de otra (religiosa, pre o antimoderna). Como en muchas otras cuestiones, Habermas intenta aquí posicionarse políticamente entre dos extremos, a través de la figura del pensamiento posmetafísico:

> El equivalente secular a la conciencia religiosa que se ha tornado reflexiva es un pensamiento postmetafísico que se delimita hacia dos lados. Por una parte, desde sus premisas agnósticas se abstiene de juzgar acerca de las verdades religiosas e insiste, con una intención no polémica, en trazar límites estrictos entre la fe y el saber. Y, por otra parte, se vuelve contra una concepción de la razón recortada cientificistamente y contra la exclusión de las religiones con respecto a la genealogía de la razón.[4]

Es imposible en este trabajo profundizar en este esfuerzo habermasiano por encontrar el *justo medio*: al mismo tiempo que rechaza un naturalismo fuerte que solo admite como discurso válido el de las ciencias naturales también rechaza la igualación entre ciencia y fe. Su propósito es el de reconfigurar la interpretación hiper–ilustrada de la racionalidad moderna para pensar de otra manera a la razón, en la que ya la religión no es considerada como el prototipo de lo «irracional» sino como una especie de magma de sentido: «A lo más la filosofía *gira alrededor* del núcleo opaco de la experiencia religiosa cuando se interesa por la singularidad del habla religiosa y por el sentido específico de la fe» (Habermas, 2006:151). Con todo, en este segundo campo semántico donde se incluye la problemática de la traducción sigue sin quedar claramente definido en qué consiste específicamente ese proceso, dado que, en un punto, el universo de la fe y el universo de la ciencia *permanecen* separados. Pero como indica al final de la cita, la religión parece estar remitida a una dimensión *genealógica* de la razón, lo cual es ciertamente innegable cuando uno, por ejemplo, repasa rápidamente la historia del pensamiento;

4 Cfr. Habermas (2006:148).

pero, si este es el lugar de la religión, no es una *dimensión del espíritu* en pie de igualdad con la ciencia —digamos, un poco al modo de Hegel—. En este punto, a mi juicio, hay en Habermas aquí una tensión no resuelta.

Como decíamos al comienzo, la temática de la traducción parece haber sido introducida por Habermas sin mayores pretensiones, casi como un término que aparece en el marco de una discusión más bien política. La profundidad del análisis ha surgido posteriormente a raíz de un concepto que se utiliza operativamente y sin demasiadas aclaraciones. Ese uso operativo hay que remitirlo a una indicación o una determinada *praxis*, es decir, cuando Habermas piensa en traducción piensa en, por ejemplo, la tarea de los «filósofos traductores» como Kierkagaard, Levinas, Bloch, Benjamin, Derrida, etc. De acuerdo con ello, más que el problema de la traducción *one to one* de las opiniones religiosas en pretensiones normativas (por ejemplo: la opinión religiosa de que «Dios creó al hombre, varón y mujer» traducida normativamente a: «El Estado solo puede reconocer dos géneros, varón y mujer») Habermas, a mi modo de ver, está pensando sobre todo en los discursos religiosos como fuentes de sentido, como magma, lo que él mismo denomina *potencial semántico*, lo cual ubica a la religión cerca de la esfera del arte: «Este núcleo [opaco de la experiencia religiosa] permanece tan abismalmente ajeno al pensamiento discursivo como el núcleo de la contemplación estética…» (Habermas, 2006:151).

En este marco, creo que los trabajos de J.–M. Ferry ofrecen mayor claridad respecto del problema de la traducción de las razones religiosas. En otro lugar he sintetizado esta posición en una doble idea de traducción (Scivoletto, 2017). En un sentido, la traducción es una praxis de *desencapsulamiento*. Esto quiere decir que el núcleo semántico del discurso religioso supone una comunidad de escucha originaria, cuya condición de participación consiste en la aceptación de determinadas premisas o verdades. Habermas iría sobre todo en esta línea cuando, por ejemplo, propone:

> (…) descubrir en las tradiciones religiosas los potenciales semánticos todavía no saldados, y traducirlos con sus propios medios en un lenguaje universal y accesible*, más allá de esas determinadas comunidades religiosas, para alimentar de esta manera el juego discursivo de los argumentos públicos*» (Habermas, 2015:19, cursiva G.S.)

Pero en las religiones, al menos en las grandes religiones mundiales, este núcleo semántico *debe* expandirse, como dice Ferry «estas religiones consideran que tienen que difundir el plan de Dios *para la humanidad*, más allá incluso del mundo de los creyentes» (Ferry, 2016:46). En ese sentido, las re-

ligiones despliegan por sí mismas comunidades de interpretación y traducción, es una tarea a la que ellas mismas se autorizan independientemente de la gramática jurídica (secular) de un Estado de derecho. En eso consiste, dicho de una manera muy general, la obligación moral de la *misión* o de la *evangelización*, en la que se produce —con mayor o menor éxito— una adaptación del lenguaje propio al lenguaje del otro mediante la apropiación de sus símbolos. Pero, a partir de este fenómeno, resulta evidente que el problema de la traducción para la *razón pública* no se da tanto en su aspecto semántico, sino en sus presupuestos pragmáticos. Dicho de otra manera, lo *discutible* no es tanto la posibilidad de ampliación de la comunidad de destinatarios mediante la apropiación de símbolos y su consecuente reformulación (lo que hemos definido como *desencapsulamiento*) sino la asumida infalibilidad de aquel mensaje religioso que *debe* ser traducido *porque* es verdadero. Con lo cual, la traducción no puede consistir solo en una especie de reformulación semántica —con fines ampliatorios— de los contenidos proposicionales del lenguaje de la fe, sino que también supone una apertura hacia la justificación, y cuando se ingresa en este terreno ocurre un cambio gramatical. La gramática de la justificación es diferente a la gramática narrativa del lenguaje mítico o religioso. El segundo sentido de la traducción consiste entonces en un cambio gramatical.

El cambio gramatical del *logos religioso* al *logos* jurídico consiste, según Ferry, en un cambio de la narración y la interpretación a la argumentación. Este cambio de género supone, a mi modo de ver, que lo que está en juego no es una determinada imagen del mundo (mítica, religiosa o naturalista) sino una *praxis* de justificación a la cual debe someterse cualquier imagen del mundo. Por eso, entiendo que la *dimensión pragmática* de la traducción es la auténticamente relevante, más que su *dimensión semántica*, pues esta última puede ser simplemente un enmascaramiento de las *verdaderas razones* de un discurso religioso, como por ejemplo la «traducción» del aborto como *pecado* al aborto como *crimen*. En esta jugada nos encontramos, a mi modo de ver, con una especie de «secularismo estratégico», esto es, una acción estratégicamente orientada a cubrir de un nuevo ropaje científico (por ejemplo, apelando a conceptos de la genética o la embriología) y jurídico–constitucional (por ejemplo, el derecho a la vida) a una posición normativa que no se asume como una *pretensión* de validez, sino como una verdad absoluta. La dimensión pragmática, según Ferry, «supone un cambio de actitud, supone asumir los principios del *falibilismo*, *criticismo* y *perspectivismo*» (Ferry, 2016a:38-39).

Ante esta condición de traducción del discurso religioso, como cambio semántico y como cambio pragmático (gramatical), se ha objetado que al final del juego al creyente y la creencia religiosa no le queda margen de acción *en*

*tanto creyente y creencia*, y que por lo tanto, la presunta apertura secular hacia el lenguaje de la fe no es más que un gesto motivado por otros intereses de índole política o social (como puede ser el «problema» de la integración de las comunidades islámicas en la vida ciudadana europea). Ante esto, creo que este debate brinda una oportunidad de profundizar en la dimensión hermenéutica de la pragmática formal o trascendental, lo que significa una enorme tarea a la hora de pensar cómo *efectivamente* se institucionaliza el discurso práctico —deliberación o discusión argumentativa sobre pretensiones de validez normativa—. La autorepresentación un poco caricaturizada de la ética del discurso como una teoría que frente a los grandes debates morales o jurídicos simplemente responde con un *deliberen y vean*, tiene, como toda caricatura, algo de verdad. Dicho de otra manera: cumplir con las condiciones procedimentales del debate público obviamente no garantiza que se llegue a buen puerto, es necesario revisar el contenido de las razones que, al ser razones siempre lingüísticamente formuladas, expresan una determinada imagen del mundo. A las religiones no se les exige nada fuera de lo que se le exige a cualquier discurso en general, a saber, someterse a la *praxis* de la justificación, si naturalmente lo que ese discurso plantea es la sanción de normas intersubjetivamente vinculantes. En este contexto, también este debate expresa que el problema de la relación entre el discurso religioso y secular no reside en la «competencia» entre imágenes del mundo, entre una imagen mítico–religiosa y una naturalista o científico–materialista, pues las propias imágenes del mundo o *matrices* conceptuales (Wellmer) son recuperadas en la propia praxis de justificación. Lo que hace a un argumento religioso *problemático* no es tanto su contenido semántico como su estructura —sus presupuestos pragmáticos— que parte de un *Dios dice que…*, lo que implica una especie de falacia de *apelación a la autoridad* y, concomitantemente su autoinmunidad a la crítica o presunción de infalibilidad.[5] Sin embargo, en cuanto a las formulaciones y el potencial semántico no pareciera haber una dificultad *sui generis*, sobre todo en un mundo donde proliferan discursos *espirituales* o éticos de la más diversa índole.

Desde esta mirada desdramatizada del conflicto de las interpretaciones y de las matrices de pensamiento es posible observar, sobre todo cuando se hace un breve recorrido por la historia de las ideas o de la filosofía, que las configuraciones y reconfiguraciones de tales matrices obedecen a flujos semánticos que circulan en las más diversas e imprevisibles direcciones como procesos de traducción. Sin embargo, también es cierto que la discusión del

5 Respecto de los diferentes intentos por definir una razón o argumento religioso y su utilización práctica, en un debate parlamentario, ver: Aguirre *et al.* (2018)

papel público de la religión no puede estar cortada a la medida del papel «académico» o filosófico de la religión. En efecto, sin duda la religión ha desempeñado un papel central en el desarrollo del pensamiento filosófico y científico, pero claramente la discusión en un parlamento acerca de una ley no tiene las mismas condiciones ni características de la discusión académica en la que nos encontramos en una situación —aproximada— de discurso práctico institucionalizado.

## El problema de la participación de *grupos religiosos* en la esfera pública

En esta dimensión encontramos en Habermas y en Ferry una especie de «privilegio compensatorio». Esto es, cuando estos autores se refieren al postsecularismo, lo entienden como la actitud de las sociedades altamente secularizadas de volver a tener en cuenta las potenciales contribuciones de las grandes religiones.[6] Es discutible cuál es el motivo de este *giro*: ¿se trata de una cuestión normativa? ¿O se trata más bien de una necesidad política de integración? ¿Se trata de que se han agotado las fuerzas motivacionales de la democracia y es necesario recurrir a otras fuentes de la solidaridad? Estas preguntas ameritan una reflexión mucho más amplia acerca de por qué y para qué la religión hoy, sobre todo en contextos en los cuales existen fuertes tradiciones de laicismo, como es el caso que tienen mayormente en mente estos autores, con la particular excepcionalidad de Estados Unidos. Además, habría que situar esa misma problemática en el contexto latinoamericano, con su laicismo deficitario y el particular e impactante crecimiento de movimientos evangélicos con fuerte penetración en las estructuras políticas, que se suman a la ya histórica influencia de la Iglesia Católica. Tales cuestiones, en el contexto de este trabajo sobre un aspecto específico y más bien de índole filosófico–normativa, debo dejarlas abiertas. Pero lo que sí está claro es que hay una especie de interés preeminente en el discurso religioso como fuente de sentido o de intuiciones morales, cuando podría apelarse a otras fuentes de contenido moral. Aunque, como vimos anteriormente, Habermas parece poner en igualdad a la religión con el arte, lo concreto es que, a la hora de buscar esa fuente, la elegida es la religiosa. A mi modo de ver, la literatura, por ejemplo, es una cantera de sentido, de sustancia ética tan o más rica que las doctrinas religiosas y, al mismo tiempo, menos impredecible en sus efectos políticos. Aun así, entonces, parece que hay cierta preferencia

6 Cfr. Ferry (2016a:25ss).

por los discursos religiosos a la hora de abordar grandes debates morales, por ejemplo, los bioéticos.

Uno de los principales argumentos que se esgrimen para defender el papel *público*[7] de la religión parte de una distinción fundamental de la filosofía moral moderna y contemporánea: la diferencia entre moralidad y eticidad. Parece ser que el precio de una moral universal que concilie los intereses de sujetos libres e iguales es la renuncia a los aspectos de contenido, es decir, el precio de lo justo es la abstención respecto de lo bueno.[8] En resumidas cuentas, es la solución liberal que las sociedades europeas encontraron para superar los enfrentamientos religiosos durante la edad moderna. Como venimos señalando, también la filosofía moral discursiva parece pagar ese precio o —desde una perspectiva crítica— correr el mismo riesgo. El riesgo, por ejemplo, de una *fundamentación última racional*, pero irrelevante para la práctica. Por supuesto que la meta–norma discursiva, esto es, la norma fundamental del debate abierto e irrestricto con todos los afectados, tiene consecuencias políticas muy concretas. Por ejemplo, delimita una forma de vida democrática basada en derechos fundamentales inalienables. Pero, aun así, frente a cuestiones concretas, el filósofo discursivo no puede tomar partido *en cuanto tal*, o en todo caso su postura es prácticamente la de un *moderador* que debe velar por el cumplimiento de las reglas y la paridad participativa. En *El futuro de la naturaleza humana* Habermas problematiza esta cuestión, al mismo tiempo que la consagra: la filosofía debe abstenerse de determinar *la vida recta*; sin embargo, *debemos* vivir, a cada paso debemos tomar decisiones que involucran una cierta imagen de la vida buena y feliz.

> Durante mucho tiempo los filósofos creyeron tener preparados los consejos apropiados al respecto [sobre la pregunta «¿Qué debo hacer con el tiempo que dure mi vida?»] pero ahora, después de la metafísica, la filosofía ya no se cree capaz de dar respuestas vinculantes a las cuestiones referentes a la guía de la vida, sea personal o colectiva [...] Entretanto, la ética ha quedado degradada a ciencia melancólica, como dice Adorno, porque tan solo permite, en el mejor de los casos, «reflexiones desde la vida dañada» dispersas, en forma aforística. (Habermas, 2002:11)

---

7 Para la diferencia entre la religión como convicción privada y responsabilidad pública, ver Casanova (1994). Dejo entre paréntesis, por no ser mi área, las discusiones en el campo de la sociología de la religión. A los fines de esta reflexión con intención normativa es suficiente con señalar que, al menos en nuestro contexto, la religión difícilmente se encuentra ligada a la convicción privada y por el contrario plantea una performatividad pública, que se manifiesta en votaciones, expresiones públicas, etcétera.

8 Una fuerte crítica a la «abstención ética» la desarrolla Rahel Jaeggi en su libro *Kritik von Lebensformen*.

Al perder la filosofía su papel orientador de la vida, al «abstenerse» de participar en el debate sustantivo de la moral concreta y al limitarse al ámbito formal y procedimental de la justicia, se abre un espacio para la multiplicidad de representaciones de lo bueno. Es cierto que sin esa abstención y ese repliegue sobre las reglas universales de la convivencia no habría espacio para la libre autodeterminación de los propios proyectos de vida; sin embargo, «tenemos» que hacer algo con nosotros mismos, y parece ser que es en la religión donde se podría encontrar una fuente para esa eticidad: «Las tradiciones religiosas están provistas de una fuerza especial para articular intuiciones morales, sobre todo en las formas sensibles de la convivencia humana» (Habermas, 2006:139). Es cierto que esas «intuiciones», como vimos, deben pasar por el filtro de la traducción secular y, para ser normativamente vinculantes —esto es, morales y legales— estar articuladas en un lenguaje comprensible para todos, que en términos prácticos debe coincidir con el lenguaje de los derechos fundamentales y de la Constitución; pero también hay quienes sostienen que permitir que la *matriz semántica* que estructura los significados compartidos de una comunidad desde un paradigma religioso, incluso en el ámbito no formal de la esfera pública (la laicidad de las instituciones gubernamentales aquí está dada por sentado), podría permear ese umbral institucional. Esto podría suceder incluso en aquellos casos en los que no se trate de una maniobra o de *secularismo estratégico*. Voy a mencionar un ejemplo presentado por Paolo Flores d'Arcais —entre sus numerosas objeciones—. En su polémica con Habermas, este último menciona un ejemplo de traducción bastante común: la idea judeocristiana de *creación* del hombre *a imagen y semejanza* de Dios traducida secularmente como la idea de *dignidad de la vida humana*. Las derivas de este caso son bien conocidas en nuestro medio: la afirmación dogmática de la sacralidad de la vida en el lenguaje religioso se conserva en muchos casos en el lenguaje secular de los discursos parlamentarios en el Congreso. Más aún, los ciudadanos que ya han optado por participar del dogma y hablen sobre él con el lenguaje particularista de su religión en ámbitos públicos no formales —por ejemplo, en los medios de comunicación— esperarán de sus representantes y partidos políticos que no traicionen sus convicciones en el ámbito parlamentario o ejecutivo. Esta separación de ámbitos o esferas (formal e informal) es para Flores d'Arcais una «auténtica esquizofrenia político–argumentativa», lo cual le lleva a preguntarse:

> ¿cómo es posible que un argumento sea tabú en cuanto llega al parlamento o los tribunales, una vez que ha sido legitimado en las discusiones en televisión, hogar catódico omnipresente (y meta–legitimador) que ya conforma casi hasta la

> saturación el mundo–de–vida contemporáneo? Fomentado en la esfera pública, colonizará la institucional. (Flores d'Arcais, 2008b:11)

Lo que plantea Habermas es que si bien hay algo que se pierde en este proceso de traducción —por ejemplo, la idea de *creación*— lo importante es que se salva su significado profano. Pero, a mi modo de ver, la objeción muestra una especie de ambigüedad en los juegos de lenguaje en que Habermas y Flores d'Arcais se están moviendo: mientras que Habermas se mueve en un plano de trabajo «intelectual», de producción de sentidos, de elaboración de potenciales semánticos; Flores d'Arcais lo hace en un terreno estrictamente político. Su objeción remite a un problema de diseño de la esfera pública–política, y en ese aspecto la crítica es atendible: no hay, como parece pretender Habermas, un límite tan claro entre la dimensión institucional del Estado y la esfera informal y, de hecho, se podría mostrar rápidamente desde un punto de vista sociológico cómo la composición de las instituciones del Estado está completamente atravesada y, en algunos casos, dominada, por matrices semánticas de tipo religiosas, aun cuando formalmente las formulaciones y justificaciones de las leyes, sentencias, decretos, etc., estén hechas bajo el lenguaje universalmente accesible del derecho. Pero esto también revela la debilidad de la tesis secularista más radical: la única forma de evitar esas «filtraciones» sería prohibir incluso ya en el ámbito de la esfera pública política informal la participación misma de las razones religiosas, lo cual es tanto moral como estratégicamente objetable.

Ahora, la aparente paradoja entre apertura —y consecuente riesgo de colonización del debate público, sobre todo en contextos de fuerte hegemonía simbólica— y cierre —con el riesgo de discriminación y exclusión—, se disuelve cuando se distingue entre el problema cognitivo o filosófico–lingüístico del contenido de las razones y el problema de la conformación de una esfera pública equilibrada discursivamente y que se desentiende de los contenidos. Con lo cual, si bien no se puede ir contra los tipos de razones *a priori*, las cuales son inmanentes al discurso, sí es moralmente legítimo intervenir políticamente para regular los flujos de influencia de los grupos de poder en la constitución de la opinión pública. La pregunta retórica de Flores d'Arcais acerca de si «¿las contribuciones de esas comunidades son *siempre*, de hecho, compatibles con los valores democráticos?» presupone que no es necesario justificar discursivamente qué contribuciones son admisibles o no, es decir, como si ya se supiera de suyo o fuera evidente qué no debe entrar en el debate. No obstante, hay un argumento que creo es central en este debate, y que —a mi juicio— Habermas no responde.

La gramática de la argumentación exige el desarrollo de un determinado tipo de *ethos*, de una eticidad democrática a la que la religión *puede o no* contribuir: y en esa ambivalencia radica el principal resquemor acerca de este giro habermasiano, de este ir en busca de una fuente de sentido moral y solidaridad social más allá del frío procedimentalismo e igualitarismo laicos (López de Lizaga, 2011). Con todo, creo que más allá de todos los reparos, de todas las comillas que puedan usarse al hablar de las contribuciones religiosas a la esfera pública, la eticidad democrática solo puede constituirse de la integración y, eventualmente, el riesgo. La única salida es, a mi modo de ver, la autodeterminación de la esfera pública conforme al principio de equidad discursiva. Desde esta perspectiva —eminentemente política—, las religiones no cuentan tanto como *metanarrativas*, como totalidades semánticas a las que hay que decir que sí o no, sino como entramados institucionales internamente conflictivos que compiten entre sí y hacia afuera con otras corporaciones o grupos de intereses por hacer valer sus pretensiones normativas. Si la esfera pública se autoregula estableciendo esquemas de equilibrio en el poder de influencia, si no se otorgan privilegios de tiempo y uso de la palabra, si se evita el monolingüismo, entonces la fuerza transformadora del discurso práctico se encargará del resto.

## A modo de conclusión

En este trabajo he intentado llevar a cabo una serie de reflexiones sobre la manera en que puede abordarse desde la filosofía hoy, y en especial desde la filosofía discursiva, la relación entre el Estado y las Iglesias. He dividido el problema, a los fines de la discusión, entre la dimensión cognitiva de las contribuciones religiosas al debate público sobre las normas intersubjetivamente vinculantes de una sociedad —que ciertamente ya se encuentra secularizada y presupone la laicidad del Estado— y la dimensión política de la configuración de la esfera pública con sus múltiples actores y grupos de intereses. En este marco, la polémica abierta por Habermas en las últimas dos décadas se sitúa en la dimensión de la esfera pública *informal* de la sociedad civil, donde el filósofo sostiene que no puede haber exclusiones y que las religiones y los ciudadanos creyentes tienen el derecho de manifestar sus razones *incluso* en un lenguaje secular. Parte de las críticas apuntan a que no hay de hecho una separación estricta entre la esfera informal de las instituciones del Estado, y que «abrir la puerta» a una razón no secular puede filtrar o permear aquellas instituciones, y con ello lesionar el principio de neutralidad

confesional y de igualdad ante la ley. Este debate supone aclarar o precisar qué se entiende por razón religiosa, razón secular y por traducción. Con Ferry, se puede señalar que la traducción consiste en un proceso de transformación semántico en la dirección de una ampliación de la comunidad de destinatarios («el mundo de los lectores», Kant), al que se puede denominar como *desencapsulamiento*. Por otra parte, la traducción es también un cambio de género discursivo, un cambio gramatical que en el caso de la religión significa pasar de la narración y la interpretación a la argumentación. Esta última transformación, a mi juicio, mucho más determinante que la primera, es el núcleo de la problemática que estamos analizando, pues se trata de un cambio pragmático, de la asunción de las normas inmanentes de la justificación, lo que para Ferry supone asumir un punto de vista falibilista, criticista y perspectivista. Respecto de la dimensión semántica de la traducción, la historia de las ideas, de la propia teología e incluso de las ciencias, es una prueba clara de la multiplicidad de sentidos que proliferan en las más variadas direcciones: si hay algo que se pierde en la profundidad de los dogmas y las creencias en estos procesos es una cuestión que dejo abierta (Habermas lo da por supuesto cuando menciona el ejemplo de la *creación* del hombre y su traducción secular en el concepto de *dignidad*; pero tal vez desde otro punto de vista —profano— en realidad haya una ganancia).

Respecto de la pregunta acerca de si la religión es una especie de fuente de sentido ético para una moral y un derecho racional que se ha retirado del problema de la determinación de la «vida buena», creo que ahí no puede haber una respuesta concluyente. En ese sentido, considero que Flores d'Arcais tiene razón cuando señala la ambivalencia estructural del discurso religioso para la conformación de una eticidad democrática. Pero también es difícil negar, con toda esa ambivalencia, que las religiones siguen siendo hasta ahora una fuente de sentido para la vida ética, que aportan contenido y una motivación que, *aparentemente*, la fría moral racional no puede aportar. Sin embargo, la pregunta es si es la única y más importante fuente de sentido y por qué al menos en estos autores que hemos analizado no haya una apertura y un interés más fino por otras fuentes de contenido ético como el arte, la literatura o el cine. Con todo, la idea de que la traducción sea una tarea cooperativa no significa otorgar una especie de privilegio al ciudadano creyente o a las religiones, no es precisamente *ese* punto donde se encuentra el privilegio al que me he referido, sino en esta especie de «prejuicio» acerca de que las religiones tendrían que decirnos algo sobre la vida ética que otros discursos no podrían hacer o que lo hacen de manera deficitaria.

La traducción, tanto en su sentido semántico como pragmático, es una tarea que los interlocutores presuponen en su *praxis* argumentativa, en la medida que la comprensibilidad es un momento estructural de la argumentación.

Las dificultades con el discurso religioso no radican, entonces, en la presunta intraducibilidad de las razones religiosas, incluso en su dimensión pragmática. De hecho, hay grupos religiosos —que ciertamente son minoría— que asumen una actitud falibilista o, dicho de otra manera, que asumen que *el otro puede tener razón* en materia de normas intersubjetivamente vinculantes (también hay católicos, por ejemplo, que consideran la legalización del aborto como una medida jurídicamente justa, y que pueden distinguir el *pecado* del *crimen*). La dimensión política, entonces, de la problemática que estamos analizando debe estar dirigida a determinar cuáles son los mejores arreglos institucionales para que en la esfera pública no se produzcan desequilibrios discursivos. En este sentido, las religiones, en tanto *instituciones*, son grupos de intereses —con sus luchas internas, como en todo grupo de interés— que se esfuerzan por acceder a la arena pública, instalar demandas y perspectivas, esto es, conformar opinión pública. El deber del Estado es, en este marco, garantizar el equilibrio discursivo y la ética de la argumentación.

## Referencias bibliográficas


Aguirre Román, Javier *et al.* (2018). Argumentos religiosos y matrimonio igualitario: análisis de las discusiones en el Congreso de la República de Colombia, a la luz de la propuesta de Habermas sobre la religión en la esfera pública. *Reflexión política*, 20, Nº 39.

Apel, Karl–Otto (1997). Plurality of Good? The Problem of Affirmative Tolerance in a Multicultural Society from an Ethical Point of View. *Ratio Juris,* vol. 10, 2, pp. 199–212.

Casanova, José (1994). *Public Religions in the Modern World*. The University Chicago Press.

Ferry, Jean–Marc (2016a). La religión *in foro publico*. En Enrique Romerales y Eduardo Zazo (coords.). *Religiones en el espacio público*. Gedisa.

Ferry, Jean–Marc (2016b). *La Raison et la Foi*. Pocket.

Flores d'Arcais, Paolo (2008a). Once tesis contra Habermas. *Claves de Razón Práctica*, Nº 179.

Flores d'Arcais, Paolo (2008b). «La insostenible distinción de Habermas», *Claves de Razón Práctica*, Nº 190.

Habermas, Jürgen (2002). *El futuro de la naturaleza humana*. *¿Hacia una eugenesia liberal?* Paidós.

Habermas, Jürgen (2006). *Entre naturalismo y religión.* Paidós.

Habermas, Jürgen (2008). La voz pública de la religión. Respuesta a las tesis de Paolo Flores d'Arcais. *Claves de la Razón Práctica*, Nº 180.

Habermas, Jürgen (2009). ¿Tiene aún la democracia una dimensión epistémica? Investigación empírica y teoría normativa. En *¡Ay, Europa!,* Trotta.

Habermas, Jürgen (2015). *Mundo de la vida, política y religión*. Trotta.

Lafont, Cristina (2009). Religion and the public sphere. What are the deliberative obligations of democratic citizenship? *Philosophy & Social Criticism*, 35, pp. 1–2; 127–150.

Landenne, Quentin (dir.) [2014] *La philosophie reconstructive en discussions. Dialogues avec Jean–Marc Ferry*. Le Bord De L´Eau.

López de Lizaga, José (2011). Verdades religiosas, política laica: Habermas sobre la religión en la esfera pública. En Franzé, J., *Política y verdad.* Plaza y Valdés, pp. 175–208.

Mendieta, Eduardo (2001). Introducción. La lingüistificación de lo sagrado como catalizador de la modernidad. En Habermas, Jürgen*. Israel o Atenas*. Trotta, pp. 11-50.

Mendieta, Eduardo y Vanantwerpen, Jonathan. (eds.) (2011). *El poder de la religión en la esfera pública.* Trotta.

Michelini, Dorando (2015). Creyentes y no creyentes en una sociedad democrática. La religión en el pensamiento actual de Jürgen Habermas. *Invenio*, 18 (35), pp. 11–27.

Prono, Santiago (2016). Política y religión en Habermas. Reflexiones críticas desde la teoría del discurso. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 18.

Scivoletto, Gonzalo (2016a). Lenguaje y comprensión intercultural. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas,* 18.

Scivoletto, Gonzalo (2016b). ¿Con ventanas o sin ventas? Winch, Apel y la monadología de las formas de vida. *Revista de Humanidades de Valparaíso*, Año 4, Nº 7, pp. 43–58.

Scivoletto, Gonzalo (2017). La religión en la esfera pública: análisis de la cláusula de traducción del discurso religioso al lenguaje secular. *Análisis. Revista de investigación filosófica*, Vol. 4, Nº 1.

# Razones religiosas y razones seculares en una sociedad democrática

*Dorando Michelini*

## Introducción

Una de las ideas clave que atraviesa el pensamiento de las últimas décadas de Jürgen Habermas tiene que ver con el papel de la religión en el ámbito público. Dentro de esta problemática, una de las preguntas importantes que se plantea es cómo lograr la convivencia ciudadana en una sociedad democrática en vista de las pretensiones de validez, diversas y divergentes, de creyentes y no creyentes. En primer lugar, reseñaré sintéticamente las críticas de Habermas a la idea tradicional de secularización, y al lugar que ocupa la religión en el pensamiento postsecular. Luego me referiré a la tarea de traducción de los contenidos religiosos al lenguaje secular que, en opinión de Habermas, sería necesario realizar para lograr una convivencia democrática entre creyentes y no creyentes, y a la supuesta carga desigual que, en este cometido, recaería sobre los ciudadanos religiosos, así como a los desafíos que deben afrontar ciudadanos creyentes y no creyentes en una sociedad democrática. Seguidamente, tomando como ejemplo la problemática del aborto, y apoyándome en los aportes conceptuales y metodológicos de la Ética del discurso, mostraré que la interrupción voluntaria de la vida inicial tiene una relevancia *moral*, no solo ni primordialmente pragmática, ético–política o religiosa. Cerraré mi aporte con una reflexión final.

## Límites de la secularidad clásica y la visión posmetafísica de la secularización en Habermas

En opinión de Habermas, la interacción social tiene sus fundamentos normativos en el lenguaje y la comunicación (Habermas, 1987). En el marco democrático de pluralismo y diversidad, la convivencia ciudadana solo es posible si las decisiones políticas se construyen sobre la base de un diálogo racional, mediante el cual es posible una resolución consensual de disensos y conflictos. Sin embargo, en la actualidad hay problemas y conflictos de fondo que parecen impedir, o al menos dificultar, una convivencia democrática razonable. Entre estos problemas se cuentan «la expansión de las imágenes naturalistas del mundo y la creciente influencia política de las ortodoxias re-

ligiosas» (Habermas, 2006:9), que afectan la relación de convivencia democrática entre creyentes y no creyentes.

En opinión de Habermas, la modernidad se muestra como un «proyecto incompleto», como un proceso ambivalente y contradictorio, que se caracteriza por la pluralidad de valores y formas de vida, el debilitamiento de tradiciones, el desarraigo y el consiguiente surgimiento de incertezas, así como por la pérdida del carácter vinculante de los valores religiosos y de la influencia de la religión en la configuración de la vida social. El avance del conocimiento científico y los procesos de secularización crean una tensión entre razón y fe que afecta de diversas maneras la convivencia ciudadana: falta de solidaridad social, pérdida de sentido, etcétera.

La modernidad europea se ha caracterizado, según Habermas, por la crítica radical de la religión. El secularismo moderno tuvo una actitud beligerante frente a la religión. Conceptualmente, la religión fue caracterizada como un fenómeno emotivo, sentimental, de impronta dogmática y carente de racionalidad. Ante el avance de la ciencia y la racionalización del mundo, la religión fue sistemáticamente combatida y considerada un fenómeno que estaba condenado a desaparecer. Se exigió la separación entre Estado y religión, y la autonomía de distintos ámbitos e instituciones de la educación y de la realidad social, política y cultural respecto de la influencia de la religión. Desde el momento en que se piensa que el ser humano puede realizarse plenamente sin ninguna ayuda trascendente, *Dios* comienza a ausentarse no solo de la vida de las personas, sino también de las instituciones. El hombre puede realizarse plenamente sin Dios: la fe va siendo suplantada por la reflexión y el conocimiento científico. En el ámbito público, el secularismo tradicional mantuvo una postura beligerante frente a todas las manifestaciones religiosas, las cuales fueron recluidas al ámbito privado. Por todo ello, la secularidad clásica ilustrada tuvo que convivir con una racionalidad atrofiada por el cientificismo, con la escasez de sentido y de relaciones cooperativas de solidaridad y con una división entre lo público y lo privado que a la larga se manifestaría como social y políticamente insostenible.

Habermas está convencido de que las religiones han jugado un papel importante en la articulación de la vida social y cultural, y también en la configuración de la racionalidad occidental, por lo cual es necesario reinterpretar el proceso de secularización moderno: para ello utiliza el término *postsecular*.[1] En este sentido, el retorno de la religión en la actualidad no debe ser interpretado como un retorno a la premodernidad, sino como una reconfiguración y resignificación de lo religioso en el marco de nuevos contextos sociales, po-

1 Cf. Habermas (1990:62 y ss).

líticos, culturales y religiosos de interacción. La postsecularidad implica un cambio de conciencia de la relación entre razón y religión, que remite tanto a una reformulación de la razón secular, como también a una reinterpretación del puesto de la religión en la sociedad. Habermas está convencido de que la religión puede ser una fuente de orientación, de creación de sentido y solidaridad, también para una sociedad secular, por lo cual los ciudadanos seculares deberían ser autocríticos y comprender que las ideas y experiencias religiosas pueden hacer aportes valiosos a las sociedades democráticas. El pensamiento postmetafísico está dispuesto a aprender de la religión: la condición es que se supere el dogmatismo, que no se confunda saber con creer, y que las razones religiosas sean examinadas críticamente en los debates públicos con el fin de que, convertidas en razones seculares, puedan ser comprendidas y asumidas por todos los ciudadanos.

En este marco de discusión, Habermas se pregunta cómo es posible una convivencia democrática razonable entre creyentes y no creyentes en un marco complejo de interacción, en el cual, por un lado, los procesos de secularización han expulsado a la religión del ámbito público y la han convertido en un asunto privado, pero que, por otro lado, las religiones no solo vuelven a resurgir en el ámbito público, sino que también inciden con renovada fuerza en la configuración política de la sociedad.[2] La respuesta de Habermas apunta a la necesidad de diálogo y de cooperación entre creyentes y no creyentes, y en una tarea permanente de *traducción* de los contenidos religiosos al lenguaje secular universalmente accesible y comprensible.

## El problema de la traducción

Habermas sostiene que un aprendizaje mutuo entre ciudadanos religiosos y no religiosos solo es posible si los creyentes logran traducir los contenidos religiosos a un lenguaje públicamente accesible, lo cual significa que debe estar basado exclusivamente en razones seculares. Para la fundamentación de normas intersubjetivamente vinculantes no bastan las convicciones subjetivas y las razones religiosas. La apropiación crítica de los contenidos religiosos y el entendimiento entre creyentes y no creyentes tiene que alcanzarse mediante la argumentación pública y el aporte de razones comprensibles para todos.

En el marco de las sociedades democráticas postseculares, la tarea de *traducción* debe ser interpretada como un proceso argumentativo crítico–hermenéutico de cooperación y de aprendizaje mutuo entre ciudadanos pertenecientes a tradiciones culturales y religiosas extrañas, diversas y divergentes.

2 Cfr. Habermas (1990:185 y ss).

Se trata de un proceso de aprendizaje mutuo, en el que, por un lado, a los ciudadanos religiosos se les exige que acepten el conocimiento científico, la neutralidad cosmovisiva del poder del Estado y la moral secular. En opinión de Habermas, la razón secular exige de los ciudadanos creyentes el esfuerzo de traducción de sus motivaciones y razones religiosas en un lenguaje accesible para todos: para creyentes y no creyentes. La tarea de traducción implica no solo que los contenidos religiosos sean traducidos a un lenguaje universalmente accesible, sino también aceptar que el criterio que permite distinguir entre *saber* y *creencia* no sea otro que la aceptabilidad pública de las razones. En el ámbito público solo pueden aceptarse las razones seculares. Aquí, en mi opinión, se presenta un problema. No alcanza para la legitimación de las normas que las razones religiosas sean traducidas a razones seculares: también las razones seculares pueden ser insuficientes y deben ser criticadas. La validez de las razones depende no solo de su comprensibilidad universal, sino también de su aceptabilidad por parte de los afectados.

Por otro lado, los ciudadanos no creyentes no deben negar de antemano todo valor cognitivo y toda posibilidad de verdad a las afirmaciones religiosas, ni impedir que hagan aportes a la discusión pública en su lenguaje religioso, o manifestar, frente a sus convicciones, una actitud meramente tolerante. En una sociedad democrática secular, el Estado constitucional liberal debe tomar en serio los valores y los aportes normativos de la religión, debe permitir que los creyentes puedan hacer contribuciones a la discusión pública, expresándose en lenguaje religioso, y, no en último lugar, tomar en consideración que también los ateos, los agnósticos o simplemente las personas no religiosas pueden aprender de los valores y las manifestaciones religiosas, en la medida que estas puedan ser expresadas en un lenguaje argumentativo general.

Habermas sostiene que, en el marco de los procesos tradicionales de secularización, los ciudadanos religiosos se vieron afectados con cargas desiguales no solo porque debieron esforzarse para traducir las verdades religiosas a razones seculares (tarea que no era necesario que hagan los ciudadanos no creyentes), sino también porque los ciudadanos creyentes debían desdoblar su identidad entre lo público y lo privado. Como ejemplos de traducción, Habermas menciona el uso secular que en la actualidad se hace de conceptos impregnados por la religión, como los de persona, solidaridad, derechos humanos, etc. Sin embargo, cabe acotar que, en estos conceptos traducidos secularmente se pierde o elimina la connotación religiosa: así, por ejemplo, la idea de persona en sentido secular carece de la referencia a un ser creado a imagen y semejanza de Dios.

En mi opinión, la traducción de contenidos religiosos a razones seculares es posible sólo parcialmente.[3] Si bien es verdad que algunos conceptos religiosos pueden ser traducidos a lenguaje secular, no es menos cierto que en el proceso de traducción se pierden connotaciones importantes. Ni todos ni los más importantes contenidos religiosos pueden ser traducidos plenamente al lenguaje secular. La apropiación filosófica de los contenidos religiosos tiene un límite infranqueable en muchos conceptos centrales de la religión, como en las ideas de *resurrección* y *salvación*.

Habermas piensa que la religión ha hecho aportes considerables a temas clave de la convivencia humana, que son relevantes también en el marco de las sociedades democráticas de la actualidad, como los relacionados con el aborto, la eutanasia y la manipulación genética.[4] Más adelante mostraré, tomando como ejemplo la problemática del aborto, que la validación de una u otra posición sobre un tema tan controvertido como la interrupción voluntaria de la vida humana inicial (Eco/Martini, 1996), exige aportar buenos argumentos y buenas razones, tanto por parte de los ciudadanos religiosos como de los ciudadanos seculares. Ahora bien, a diferencia de lo que sostiene Habermas, entiendo que no es una carga excesiva pedir a los ciudadanos religiosos que en temas tan complejos y controvertidos —como lo es, sin duda, el tema del aborto— hagan aportes basados no solo en sus convicciones religiosas, sino en argumentos que sean intersubjetivamente convincentes, puesto que en algún momento la decisión política sobre estos temas pasa a configurar políticas públicas que obligan a todos los ciudadanos por igual, independientemente de su convencimiento subjetivo y de sus creencias individuales.

## Desafíos para creyentes y no creyentes en una sociedad postsecular

En lo que sigue me referiré, apoyándome en los aportes conceptuales y metodológicos de la ética del discurso,[5] a algunas dificultades que presenta la propuesta habermasiana de traducción de los contenidos religiosos a razones seculares (a), y a aclarar por qué la cooperación de diálogo crítico entre creyentes y no creyentes es el único procedimiento que puede conducir a una convivencia plural razonable y a la resolución justa de conflictos (b), sin que ello signifique una carga desigual para algunos de los argumentantes (c). Ce-

3 Cfr. Michelini (2018b).

4 Cfr. Habermas (2004).

5 Apel (1985, 1988); Habermas (1987, 2000, 2006).

rraré con un ejemplo que puede ilustrar cómo puede llevarse a cabo la cooperación de diálogo crítico y búsqueda de solución razonable entre creyentes y no creyentes para un tema complejo de debate público: el aborto (5).

a) La traducción de los contenidos religiosos a razones seculares

En relación con el esfuerzo cooperativo de traducción de los contenidos religiosos al lenguaje secular que deben realizar los ciudadanos creyentes y no creyentes pueden destacarse dos aspectos, a saber: por un lado, Habermas sostiene que los ciudadanos no creyentes tienen las mismas exigencias que lo creyentes en lo que se refiere a la escucha de las posiciones religiosas, por lo cual no deben rechazar de entrada las cuestiones que provienen del ámbito religioso y que son puestas a discusión pública.[6] Los ciudadanos no religiosos tienen la obligación moral no solo de escuchar y dialogar con los creyentes, sino también de revisar críticamente sus propias posiciones seculares. Por ejemplo, deben someter a crítica el concepto tradicional de secularización, basado en la exclusión del fenómeno religioso del ámbito público y la tradicional actitud beligerante respecto de la religión. Por otro lado, los ciudadanos religiosos deben hacer el esfuerzo de traducir valores e intuiciones religiosos a un lenguaje universal y a razones públicamente accesibles.

Ahora bien, más allá de la dificultad que presenta la traducción de las intuiciones religiosas al lenguaje secular, la validez de las normas que pretendan vincularidad general en una sociedad democrática —y que, por ende, afectarán a todos los ciudadanos, sean o no creyentes— deben ser resultado del consenso que se logre en un discurso público (libre y sin coacción) a través de los mejores argumentos y con participación en igualdad de condiciones de todos los ciudadanos, sean o no creyentes. Es por ello que, al tratar temas como el aborto o la investigación genética, los aportes que hagan los creyentes a estas problemáticas que afectan a toda la sociedad, e incluso a la humanidad sin más, deben estar basados en *buenas* razones, no en convicciones religiosas. La búsqueda de *buenas* razones exige una crítica tanto de las razones religiosas como de las razones seculares. Por *buenas* razones se entienden aquellas que no solo son comprensibles para todos, sino que también son convincientes, pueden ser asentidas por todos y resisten todas las objeciones. Los creyentes que están en contra del aborto deberían poder traducir sus intuiciones particulares, éticas y religiosas, en un lenguaje comprensible para todos, en argumentos sólidos y en razones convincentes que puedan sobrevivir a la crítica y gozar de la aceptabilidad universal.

---

6 Cfr. Habermas, Ratzinger (2006).

b) Hermenéutica y resolución justa de conflictos: dos exigencias para una convivencia plural, corresponsablemente solidaria y crítica.

La convivencia razonable y en paz entre creyentes y no creyentes tiene que tener como base tanto el diálogo, entendido como esfuerzo hermenéutico de comprensión mutua y como interés fundamental respecto de los aportes de cada posición, como la disponibilidad para la autocrítica y la crítica de las pretensiones de validez de las distintas posiciones, como procedimiento indispensable para la resolución justa de conflictos.

Mediante el diálogo hermenéutico es posible alcanzar un mayor conocimiento del otro y comprender mejor el punto de vista extraño. Pero más allá del aprendizaje en común y de la comprensión mutua, es imprescindible tener tanto una conciencia autocrítica de la propia posición, sabiendo que se puede estar equivocado y que el otro puede tener razón, como estar dispuesto a un intercambio de razones en que la posición del otro puede ser valorada no solo como novedosa y diversa, sino ponderada también como correcta o incorrecta.

La búsqueda corresponsablemente solidaria de convivencia con el otro en una sociedad pluralista tiene que ser construida tanto sobre el terreno de un entendimiento mutuo como sobre la base de una resolución justa de los disensos y conflictos: si bien hay muchas formas pragmáticas y estratégicas de resolver diferendos, el discurso público basado en buenas razones, sin coerciones ni exclusiones arbitrarias, se presenta como el mejor procedimiento para resolver disensos y conflictos de forma justa y pacífica.[7]

c) ¿Hay una mayor carga de creatividad y responsabilidad para los creyentes respecto de los no creyentes en la traducción?

Estoy de acuerdo con la opinión de Habermas respecto de que los creyentes deben ponderar críticamente no solo las consecuencias de su obrar individual en el ámbito público, sino también aquellas exigencias normativas que pretenden validez intersubjetiva y una observación general en la sociedad. En cambio, a diferencia de lo que sostiene el pensador alemán, entiendo que no es una carga excesiva, unilateral y demasiado onerosa para los creyentes buscar una fundamentación racional para aquellas normas que deben ser respetadas por todos los ciudadanos, independientemente de sus convicciones y creencias. Por lo demás, también los ciudadanos seculares están obligados a realizar una autocrítica de sus puntos de vista y eventualmente a cambiar sus posiciones cuando pueda demostrarse con buenas razones que están equivocados. Ni los ciudadanos creyentes ni los ciudadanos seculares

7 Cfr. Apel, Burckhart (2001).

pueden eximirse legítimamente de someter a crítica todo aquello que pretenden imponer como válido a todos los ciudadanos y a la sociedad en general. Ni para unos, ni para otros, la reflexión fundamentada y crítica puede ser considerada una carga unilateral o excesiva.

### Un ejemplo de traducción: la discusión sobre el aborto

Para cerrar mi exposición, quisiera referirme a la discusión sobre el aborto —uno de los temas que menciona el propio Habermas como representativo de la necesidad de intercambio de opiniones y aportes entre creyentes y no creyentes—. Habermas ha señalado que la problemática del aborto es uno de esos temas sobre el cual las religiones pueden hacer un aporte relevante en el ámbito de la discusión pública, pero no ha dejado en claro si la interrupción voluntaria de la vida humana inicial es un problema *ético* o un problema *moral*.[8]

A lo anterior, se suman algunas críticas a la posición de Habermas en el sentido de que los temas que se utilizan para ejemplificar la posibilidad de una traducción del lenguaje religioso al lenguaje secular no suelen ser controvertidos (como es el caso de la traducción de la idea cristiana de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios a la idea secular de *dignidad humana*), mientras que otras problemáticas —como las del aborto y de la eutanasia— mostrarían la imposibilidad —o al menos la dificultad— de realizar una traducción. En este sentido, Garzón e Hidalgo afirman que no es de extrañar que cuando Habermas pone ejemplos de traducción del lenguaje religioso al lenguaje secular, estos apelen a temas sobre los que difícilmente habría disenso en el ámbito de la política dura, como es el caso de la traducción religiosa del:

> (…) ser creado a imagen y semejanza de Dios», que en términos seculares equivale al de dignidad humana. Empero, en temas donde es probable una mayor distancia, o el del aborto o la eutanasia, las valoraciones de la vida entre una y otra perspectiva son más distantes, y no se ve tan claro cómo pueda proceder una traducción. (Garzón Hidalgo, 2017:440)

En el caso de la Iglesia católica, uno de los argumentos religiosos tradicionales y oficiales para oponerse al aborto es que la vida es un don de Dios.

8 Cfr. Habermas (2000:172).

La dignidad de los seres humanos y el respeto que nos debemos unos a otros está basado en la idea de que fuimos creados por Dios y que, por ende, la vida es sagrada. Nadie tiene *derecho* a quitarla o eliminarla. Ahora bien, en sociedades más o menos secularizadas, este tipo de argumento basado en la creencia y en una autoridad religiosa no tiene fuerza de convicción general, donde los ciudadanos creyentes conviven con ciudadanos seculares y no creyentes o agnósticos. La pregunta que surge es si, en relación con la problemática del aborto, pueden hallarse argumentos racionales no religiosos en contra del aborto, y razones que puedan ser no solo comprensibles para todos (creyentes y no creyentes), sino también asentidos por todos, más allá de las creencias religiosas y de las posiciones cosmovisionales particulares.

En definitiva, Habermas deja sin dilucidar si el aborto es un asunto ético o moral (a), y tampoco parece quedar claro cuál sería el resultado de la traducción de la valoración religiosa de la vida humana inicial a un lenguaje secular (b). Para cerrar, quisiera referirme brevemente a estas dos cuestiones.

a) En mi opinión, el aborto es una problemática que tiene que ver no solo con los intereses de los implicados y los valores de una comunidad cultural o religiosa en particular, sino también con un tema que afecta a la humanidad sin más. En otros términos, el aborto puede ser abordado como un asunto pragmático, jurídico–político y ético, pero también puede y debe ser tratado como un problema moral que afecta a la corresponsabilidad solidaria de todos los seres humanos. Si el aborto fuera un asunto que tiene una importancia exclusivamente ética (porque tiene que ver solo con aquello que es bueno para mí y para nosotros), los problemas relacionados con la validez de esta práctica se circunscribirían al ámbito de la decisión individual y de los valores de la propia comunidad (cultural, religiosa, etc.) de los agentes morales. En este sentido, la decisión de no abortar que pudiera tomar una mujer en base a una creencia o a una convicción religiosa bastaría para asegurar la legitimidad de dicha práctica, sabiendo, claro está, que quienes no tienen un *oído musical* para la religión podrían optar, con la misma legitimidad, por el aborto. En cambio, si el aborto posee una relevancia moral (porque es un fenómeno que remite a la corresponsabilidad solidaria de todos los seres humanos), la problemática de la interrupción voluntaria de la vida humana inicial debe ser tratada como un asunto de *justicia*. Esto significa que, desde el punto de vista moral, las referencias religiosas no alcanzan para fundamentar normas intersubjetivamente vinculantes respecto del aborto, por lo cual es necesario hallar buenas razones y argumentos convincentes para cualquier ciudadano, sea creyente o no creyente. Solo si se puede mostrar, sobre la base de buenas razones, que la vida humana no

debe ser *instrumentalizada*[9] y que el aborto es una *práctica injusta*, todos los demás argumentos (de tipo pragmático, cultural, ético, jurídico, político, religioso, etc.) adquieren un nuevo significado para los agentes morales, quienes deben ser corresponsablemente solidarios en la conservación y el cuidado de la vida humana inicial. El punto de vista moral permite ponderar imparcialmente tanto las razones religiosas como las razones seculares.

b) Más allá de que se pueda realizar una traducción a razones seculares de las convicciones religiosas en torno al aborto, entiendo que es posible ofrecer buenas razones para establecer el alcance y los límites de la corresponsabilidad solidara de los seres humanos en relación con el cuidado y conservación de la vida humana inicial.

En otros trabajos (Michelini, 2018a; Michelini, Romero, 2011) he propuesto y analizado —a partir de los presupuestos conceptuales y metodológicos de la Ética del discurso, en tanto que ética de la corresponsabilidad solidaria no rigorista, elaborados sobre todo por Karl–Otto Apel— las dos siguientes tesis en relación con la problemática del aborto: a) la interrupción *arbitraria* de la vida humana en la etapa inicial de desarrollo es una práctica *injusta*; b) en determinados contextos de interacción y en situaciones específicas de decisión, el principio moral que exige no interrumpir *voluntariamente* la vida humana inicial puede ser no aplicable o su aplicación no exigible.

En lo que sigue quisiera referirme exclusivamente a algunas ideas ético–discursivas clave que pueden ayudar a fundamentar la primera tesis en el sentido de que, desde el punto de vista moral, la interrupción *arbitraria* de la vida humana en la etapa inicial de desarrollo es una práctica *injusta*, y que las razones *morales* en relación con el cuidado y la conservación de la vida humana inicial es un asunto de corresponsabilidad solidaria entre creyentes y no creyentes. A continuación, refiero estas ideas.

La Ética del discurso interpreta a la persona humana como interlocutor discursivo, es decir: como argumentante capaz de dar, recibir y exigir razones en el marco de un discurso práctico (Michelini, 2019b). La igualdad de los interlocutores discursivos consiste en que la validación de aquellas normas que aspiran a tener vincularidad general en el ámbito público solo puede ser sostenida legítimamente mediante el aporte de razones convincentes, accesibles a todos, y no a través de razones de una fe particular o de argumentaciones de índole religiosa. Así, por ejemplo, los argumentos que se basan en la idea —y en un lenguaje religioso particular— de que la vida humana es creación divina y que, en consecuencia, nadie tiene derecho a interrumpirla arbitrariamente, es un argumento que difícilmente pueda alcanzar consenso en una sociedad democrática secularizada.

9 Cfr. Böhler (2014:537).

En mi opinión, la Ética del discurso ofrece algunos conceptos clave que permiten tratar el problema del aborto desde el punto de vista moral y mostrar que la interrupción arbitraria de la vida humana inicial es una práctica *injusta*, porque lesiona el principio de corresponsabilidad solidaria de todos los argumentantes, relacionado con la *conservación* y el *cuidado* de la vida humana de todos los interlocutores discursivos (actuales o virtuales).

En tanto que miembros de la comunidad ideal de comunicación, los argumentantes no solo son responsables de ponderar las necesidades, los intereses y los derechos de quienes efectivamente pueden participar en un discurso práctico, sino que también están obligados a tomar en consideración —de modo advocatorio, o en forma de un experimento mental— la conservación y el cuidado de las condiciones materiales de vida necesarias, aunque no suficientes, de los miembros virtuales de la comunidad ilimitada de comunicación. En relación con la problemática del aborto, la interrupción *arbitraria* de la vida humana inicial representa una *praxis injusta*, porque atenta tanto contra el aseguramiento de la supervivencia del género humano, como lo exige la comunidad real de comunicación, como contra el sentido emancipatorio de la comunidad ideal de comunicación, en la medida que coarta, de forma arbitraria y definitiva, el advenimiento de un nuevo ser humano real y las condiciones materiales de surgimiento de una personalidad moral.

En los discursos prácticos, los interlocutores discursivos pueden percatarse que, en tanto que miembros de la comunidad ideal de comunicación, la validez de sus afirmaciones depende del cumplimiento de instancias lingüísticas y consensual–comunicativas irrebasables, anticipadas contrafácticamente en toda argumentación, y que, en tanto que miembros de la comunidad *real* de comunicación, pueden descubrir que la vida humana y el cuerpo propio son factores inevitables para ingresar y desempeñare en un discurso práctico. La vida humana, con su identidad genética y su identidad social, debe ser mantenida y cuidada como elemento indispensable para asegurar la existencia de una personalidad moral y para que los seres humanos puedan participar y desempeñarse en un discurso práctico. La no interrupción de la vida humana inicial constituye así una exigencia de corresponsabilidad solidaria para todos los seres humanos, independientemente de si son creyentes o no. De ahí que el aborto puede y debe ser considerado un asunto moral, que afecta a todos los seres humanos en tanto que tales, y no una cuestión de creencia o de fe, que afecta a los miembros de una comunidad religiosa.

En definitiva, el aborto es una cuestión que debe ser tratada no solo desde el punto de vista pragmático o ético, sino también desde el punto de vista moral. Más allá de los aspectos económicos, jurídicos, políticos y éticos, la reflexión moral–filosófica sobre el aborto se presenta como indispensable

para determinar aquello que es no solo técnicamente adecuado y pragmáticamente eficaz, sino también moralmente *justo*. Con ello queda claro que el aborto no es fundamentalmente un asunto de índole individual o religiosa, o que pueda ser resuelto sobre la base de una respuesta cientificista, sino una cuestión moral, de corresponsabilidad solidaria de todos los seres humanos. Los interlocutores discursivos son corresponsables del cuidado y del mantenimiento de las condiciones de vida de todos y cada uno de los miembros de la comunidad real de comunicación, en el marco de un espíritu emancipatorio que alcanza a todos los argumentantes —reales y virtuales—, tal como exige la comunidad ideal de comunicación.

Las normas de convivencia que pretenden vincularidad general en una sociedad democrática —también las relacionadas con el aborto— deben ser validadas en un discurso público, mediante una cooperación de corresponsabilidad solidaria y del aporte de buenas razones y argumentos convincentes. Tanto las razones de índole religiosa como las denominadas razones seculares deben ser sometidas a la crítica y a la ponderación de los afectados. Desde el punto de vista moral, la búsqueda de razones comprensibles para todos y convincentes es una exigencia que atañe por igual a ciudadanos religiosos y no religiosos, a creyentes y no creyentes, agnósticos o ateos.

## Reflexiones finales

Una de las funciones de la *traducción* propuesta por Habermas es establecer un terreno común de discusión entre creyentes y no creyentes, en vista de las consecuencias políticas y sociales que puedan tener los desacuerdos, los conflictos y las incomprensiones mutuas. En relación con la tarea de traducción de los contenidos religiosos al lenguaje secular he tratado de mostrar que, si bien no todos los contenidos religiosos pueden ser traducidos a un lenguaje secular sin modificación o pérdida de sentido, cuando se trata de justificar normas o valores que tengan pretensión de validez intersubjetiva en el ámbito público (es decir, que sean vinculantes tanto para ciudadanos creyentes como no creyentes), la tarea de traducción —en el sentido de buscar razones comprensibles y convincentes, que puedan ser asentidas por todos— no implica una carga especial para los ciudadanos creyentes. También los ciudadanos seculares están obligados moralmente a reflexionar de forma crítica sobre sus afirmaciones y propuestas.

Apoyándome en los aportes conceptuales y metodológicos de la Ética del discurso, sostengo que el aborto es primariamente un problema moral, y no solo pragmático, jurídico–político o religioso. Es por ello que, como enun-

cia la primera de las tesis mencionadas al comienzo, «la interrupción *arbitraria* de la vida humana en la etapa inicial de desarrollo es una práctica *injusta*». El cuidado y la conservación de la vida humana inicial no son un asunto que remita originariamente a una cosmovisión religiosa o que incumba de modo exclusivo o especial a los ciudadanos creyentes, sino que remite a la corresponsabilidad solidaria de todos los seres humanos sin más.

Como he mencionado al comienzo, esta es solamente una de las tesis que, en mi opinión, pueden elaborarse y defenderse a partir de los presupuestos de la Ética del discurso. Queda para otro trabajo la tarea de examinar la segunda tesis que se desprende lógicamente de los presupuestos ético–discursivos, a saber: que en determinados contextos de interacción y en situaciones específicas de decisión, el principio moral que exige no interrumpir *voluntariamente* la vida humana inicial puede ser no aplicable o su aplicación no exigible. Esta tesis hace referencia a que pueden darse *de facto* situaciones complejas y dilemas morales en que la mujer no pueda aplicar de forma rigurosa el principio moral de no interrupción voluntaria de la vida humana inicial.

Quisiera destacar, finalmente, que así como en el marco de reflexión de la primera tesis pueden hallarse *buena razones* para fundamentar el cuidado y la conservación de la vida humana inicial, sin recurrir necesariamente a razones de tipo religioso, en el ámbito de la segunda tesis quizá puedan hallarse *buenas razones* tanto para precisar los límites de la aplicación del principio moral de no interrupción voluntaria de la vida humana inicial en determinados contextos de acción, como para incentivar al discurso religioso a reflexionar más profundamente sobre las limitaciones fácticas que puede hallar la exigencia de defensa y conservación de la vida humana inicial, de modo que los aportes realizados en su momento por la tradicional teoría del doble efecto puedan ser revisados y complementados a la luz de los avances científicos y de la reflexión filosófica actual. En una sociedad democrática, este cometido solo puede llevarse a cabo mediante el intercambio crítico de razones religiosas y razones seculares, y una cooperación solidariamente responsable entre ciudadanos creyentes y ciudadanos seculares.

## Referencias bibliográficas


Apel, Karl-Otto (1985). *La transformación de la filosofía*. Taurus.

Apel, Karl-Otto (1988). *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral.* Suhrkamp.

Apel, Karl-Otto; Burckhart, Horst (eds.) (2001). *Prinzip Mitverantwortung. Grundlegung für Ethik und Pädagogik.* Königshausen–Neumann.

Böhler, Dietrich (2014). *Verbindlichkeit aus dem Diskurs. Denken und Handeln nach de Wende zur kommunikativen Ethik – Orientierung in der ökologischen Dauerkrise.* Karl Alber Verlag.

Eco, Umberto (1996). ¿Cuándo comienza la vida humana? En Eco, Umberto; Carlo Maria Martini *¿En qué creen los que no creen?* Disponible en https://ifdc6m-juj.infd.edu.ar/aula/archivos/repositorio/0/97/eco_umberto__martini_carlo_maria_-_en_que_creen_los_que_no_creen.pdf. Última visita: 29 de agosto de 2019.

Garzón Martínez, Camilo; Hidalgo Nieto Catalina (2017). Críticas a la propuesta habermasiana de una racionalidad postsecular. *Papel Político*, 22 (2), pp. 427–449. Disponible en: http://www.scielo.org.co/pdf/papel/v22n2/0122-4409-papel-22-02-00427.pdf.

Habermas, Jürgen (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. Taurus.

Habermas, Jürgen (1990). *Pensamiento postmetafísico.* Taurus.

Habermas, Jürgen (2000). *Aclaraciones a la Ética del discurso*. Trotta.

Habermas, Jürgen (2004). *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Paidós.

Habermas, Jürgen (2006). *Entre naturalismo y religión.* Barcelona.

Habermas, Jürgen; Ratzinger, Josef (2006). *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión.* FCE.

Michelini, Dorando (2018a). *El desafío de dar razones. La problemática del aborto desde la perspectiva de una ética de la corresponsabilidad solidaria no rigorista.* Ediciones del ICALA. Disponible en https://www.icala.org.ar/publicaciones/Libros-EdICALA/DJMichelini-El%20desaf%C3%ADo%20de%20dar%20razones-2018.pdf.

Michelini, Dorando (2018b). Argumentos y creencias. ¿Es posible traducir los contenidos de fe al lenguaje secular? En García Marzá David y otros (eds.). *Ética y filosofía política. Homenaje a Adela Cortina.* TECNOS, pp. 165–176.

Michelini, Dorando (2019). Convivir en la diversidad. Ética e interculturalidad en un mundo global. En *Topologik. Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e Sociali*, Nº 24, Vol. I, pp. 197–205.

Michelini, Dorando; Romero, Eduardo (2011). Persona humana y dignidad. Una perspectiva ético-discursiva. En *Revista de Filosofía*, Universidad de Costa Rica, Vol. 50, Nº 127-128, pp. 141-153. Disponible en: https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filosofia/article/view/11681/11002.

# El Vaticano en Roma: democracia global, deliberación pública, y el rol de las organizaciones religiosas en la creación de la Corte Penal Internacional[1]

*Nahuel Maisley*

## Introducción

La idea de crear una Corte Penal Internacional (CPN) permanente estuvo en la agenda de la comunidad internacional durante más de cincuenta años, desde la finalización de la Segunda Guerra Mundial hasta fines del siglo pasado.[2] Finalmente, en 1998 y luego de largas discusiones, una conferencia multilateral celebrada en Roma aprobó el texto del Estatuto que crea la Corte, cuyos primeros jueces asumieron en 2003.

El procedimiento de negociación del Estatuto de Roma fue un ejemplo prototípico de un cambio significativo que están atravesando las relaciones internacionales en los últimos tiempos: (i) del *paradigma westfaliano*, en el cual se entendía que los únicos sujetos del derecho internacional eran los Estados[3] —y que la creación del derecho internacional era un proceso que quedaba bajo su exclusivo arbitrio[4]—, se está pasando a (ii) uno *post-westfaliano*, en el cual la comunidad internacional empieza a admitir la participación de diversos actores en la creación normativa, con cierta conciencia de obligatoriedad.[5] En Roma específicamente, los 160

1 Este trabajo es una versión ligeramente modificada de la que se publicó en principio como Maisley, Nahuel (2019) ¿Deben participar las organizaciones religiosas en la creación del derecho internacional? Algunas reflexiones a partir del rol del Vaticano y los grupos «profamilia» en la creación de la Corte Penal Internacional. En Alegre, Marcelo (Dir.). *Libres e iguales. Estudios sobre autonomía, género y religión,* pp. 373–392. Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

2 Véase, por ejemplo, Schabas (2011:1–22).

3 Sobre el fin del paradigma westfaliano en relación con la creación del derecho internacional, véase Lavopa, Federico (2009). La delgada línea entre los «sujetos» y los «actores» del derecho internacional público en tiempos de globalización. El caso de la alianza transnacional de empresarios en la negociación del Acuerdo sobre Aspectos Relacionados con el Comercio de la Propiedad. En Pinto (2009:91–120); Maisley (2013a); y, más generalmente Boyle y Chinkin (2007). Sobre los problemas de la noción de subjetividad y propuestas de abandonarla, véase Higgins (1994) y Portmann (2010).

4 Véase Shaw (2003:163) y el comentario en Maisley (2013b:113).

5 Para un análisis de este tipo, pero limitado al derecho internacional ambiental, véase Maisley (2013a, 2013b). Para argumentos, hasta el momento bastante escuetos, de que existe un derecho humano a la participación en la creación del derecho internacional, véase Kleinlein

Estados que negociaron el Estatuto reconocieron explícitamente la importancia de abrir el debate a la sociedad civil, y permitieron que más de 200 Organizaciones No Gubernamentales (ONG) participaran activamente de todas las instancias del proceso, exceptuando la última, es decir, el voto.[6]

Este importante giro en el procedimiento de creación de normas globales no es casual, sino que es una reacción de la comunidad internacional a una catarata de críticas recibidas en virtud del «déficit democrático» del derecho internacional.[7] En efecto, en la actualidad existe cierto consenso en relación con la escasa legitimidad de un sistema normativo creado por funcionarios no electos, en lugares lejanos, en idiomas extranjeros, sobre cuestiones disfrazadas bajo un ropaje técnico y totalmente aisladas del control y la deliberación pública. En respuesta a estas críticas y en busca de un incremento en la legitimidad del sistema, los Estados han comenzado a permitir, por ejemplo, la participación directa de diversos actores en el procedimiento internacional de creación de normas.[8] En el caso del Estatuto de Roma, existe cierto consenso en cuanto a que la participación de las ONGs ha aumentado la legitimidad del proceso de negociación y, por lo tanto, la de la Corte como un todo.[9]

Ahora bien, esta posición laudatoria del proceso participativo no fue homogénea. En particular, quiero concentrarme aquí en una de las cuestiones que hicieron ruido en los pasillos de la conferencia: la del rol asumido en la discusión por ciertas organizaciones religiosas y de los espacios otorgados a estas para hacer oír su voz.[10] Marlies Glasus relata que un número considerable de organizaciones cristianas, con importante apoyo del Vaticano,[11] se sumaron a las negociaciones sobre la creación de la Corte Penal Internacio-

(2011:48) y Peters (2009: 300). Sobre la creciente participación de actores no estatales en el derecho internacional véase, por ejemplo, Boyle (2007:41–97), Lavopa (2009) y Macdonald (2008).

6 Cfr. United Nations (1998). *United Nations Diplomatic Conference of Plenipotentiaries on the Establishment of an International Criminal Court.* Rome, 15 June–17 July 1998; Official Records, Vol. I, Final documents; U.N. Doc. A/CONF.183/13, pp. 74 ss. Véase también, en general, Glasius (2006).

7 Sobre el déficit democrático, véase, por ejemplo, Allott (2004), Marks (2000) y Wolfrum (2008).

8 Sobre el incremento de la legitimidad gracias a la participación ciudadana, véase Besson (2009:58–91), Bohman (2007), Dryzek (2000), Maisley (2014) y Marks (2000).

9 Cfr. Boyle y Chinkin (2007:71–74) y Glasius (2006).

10 Véase Boyle y Chinkin (2007:73), Charleswort (1999:206–207), Glasius (2006), Lehr-Lehnardt (2002) y Osterveld (2005).

11 Técnicamente, el término aplicable a las relaciones internacionales es el de «Santa Sede» (Abdullah, 1996:1837), pero prefiero utilizar términos que puedan ser compartidos por todos los lectores, sin importar la fe que profesen, y por eso utilizo el término «Vaticano». Los motivos por los que hago esto serán evidentes luego de leer el artículo completo.

nal «para oponerse a lo que veían como propuestas peligrosas del movimiento de mujeres» (Glasius, 2006:82),[12] convirtiendo la Conferencia de Roma en un «episodio crítico en el enfrentamiento recurrente dentro de la sociedad civil global entre el movimiento de mujeres y el movimiento "profamilia"» (77).[13] En efecto, durante la década de 1990, un incipiente movimiento transnacional de grupos protestantes y católicos había comenzado a disputar con argumentos religiosos las posiciones progresistas de las ONGs dedicadas a la defensa de los derechos de las mujeres. Esta actitud —muy notoria en la Conferencia Internacional de Población y Desarrollo de El Cairo de 1994 y en la Cuarta Conferencia Mundial de Mujeres de Beijing de 1995[14]— dio lugar a diversos cuestionamientos por parte del movimiento de mujeres en relación con el espacio que deben ocupar los argumentos religiosos en la deliberación pública global. En este sentido, manifestó Glasius: «¿Quién es legítimo? ¿Quién es representativo? ¿Quién tiene un derecho a estar allí?» (78).

Estos cuestionamientos se vieron reforzados por el apoyo brindado a estas organizaciones de la sociedad civil por el Vaticano, un actor muy particular en el sistema de derecho internacional. A diferencia de lo que ocurre con otras religiones, y debido a razones históricas eminentemente eurocéntricas,[15] el Vaticano es considerado desde la Edad Media un sujeto pleno del derecho internacional.[16] En particular, el Vaticano tiene hoy estatus de «Estado Observador Permanente No–Miembro» de la Asamblea General de las Naciones Unidas, lo que le permite participar de igual a igual con los Estados en las Conferencias Internacionales convocadas por la Or-

12 En particular, las discusiones giraron en torno a dos puntos: (i) el uso y la definición de «género», que los grupos cristianos temían que incluyese alguna protección para homosexuales, y (ii) la criminalización de los embarazos forzados, que los grupos cristianos creían que podía incluir un derecho al aborto (Glasius, 2006:86–89).

13 Glasius aclara que los términos utilizados son en realidad sobre–simplificaciones, pero que de todos modos son útiles para explicar la situación: «Ambos movimientos son plurales, consistentes en pequeñas alianzas que a veces encuentran a distintas organizaciones dentro de polos opuestos del movimiento. Estos términos son utilizados aquí porque son aquellos con los cuales estos grupos se autoidentifican más frecuentemente, pero sin suscribir las posibles connotaciones que pueden llegar a tener: que todas las mujeres están representados por los "movimientos de mujeres", ni que aquellos que no son parte de los grupos "profamilia" son de algún modo "antifamilia". El término "profamilia" fue preferido por sobre el de "provida" porque las preocupaciones de estos grupos en la CPI iban más allá de las cuestiones relacionadas con el aborto, incluyendo una oposición al uso del término "género". El término "grupos de mujeres" fue preferido por sobre "grupos feministas" porque la mayor parte de las organizaciones prefieren éste por sobre el más estrecho y polarizante de "feministas", aun cuando probablemente suscribirían algún sistema de valores feministas si se las consultara sobre el tema» (Glasius, 2006:77).

14 Cfr. Boyle y Chinkin (2007:46), Charlesworth (1996:542–543).

15 Sobre el eurocentrismo y el derecho internacional, véase Koskenniemi (2011).

16 Véase Westdickenberg (2006).

ganización. «Los críticos del estatus de la Santa Sede ante las Naciones Unidas», explica Yasmin Abdullah, «sostienen que no debería tener mayores privilegios que otras religiones mundiales, o que otras Organizaciones No Gubernamentales. Actualmente, la Iglesia Católica Apostólica Romana es la única religión que es reconocida como un Estado por las Naciones Unidas» (Abdullah, 1996:1836), lo que le permite gozar de extendidos beneficios en el sistema internacional de creación de normas.

En el caso de la Conferencia de Roma, el Vaticano tuvo un activo rol apoyando a las organizaciones profamilia. Por ejemplo, publicó documentos llamándolas a participar de las negociaciones, ayudó a aquellas que no estaban acreditadas a ingresar a las reuniones y a participar de los esfuerzos del *lobby*, les proveyó una oficina en el edificio en el que tuvieron lugar las negociaciones (muy pocos Estados tuvieron oficinas propias, mientras que el resto de las ONGs compartieron una única habitación) e, incluso, se rumorea que el Papa en persona realizó llamados telefónicos a líderes de países latinoamericanos para presionarlos respecto de su posición en determinados temas que estos grupos consideraban relevantes. Y, por supuesto, los diplomáticos del Vaticano asumieron un rol protagónico en las discusiones relacionadas con cuestiones de género, oponiéndose a las propuestas del movimiento de mujeres.[17]

En este trabajo quiero tomar el caso de la participación del movimiento cristiano en la Conferencia de Roma como punto de partida para discutir el espacio que deberían ocupar las organizaciones religiosas en los procesos de creación del derecho internacional en general. Para ello, combinaré los aportes de dos corrientes teóricas complementarias: por un lado, la teoría de la democracia global, que le ha dedicado pocas reflexiones a la cuestión, pero que provee el marco conceptual adecuado para pensar estos temas en la actualidad (5.2); y, por el otro, la teoría de la democracia deliberativa, que ha discutido intensamente sobre el espacio que deberían ocupar las religiones en los procesos públicos de toma de decisiones, pero exclusivamente a nivel doméstico (5.3). Mi intuición es que, al igual que a nivel nacional, debería permitirse la participación de estas organizaciones, pero con dos límites (5.4). En primer lugar, el poder de influencia de estos actores debe ser igualitario con respecto a los demás participantes (5.4.a). Y, en segundo lugar, los argumentos que las iglesias brinden en la esfera pública deben ser *traducidos* a un lenguaje compartido por todos, de modo tal que pueda generarse una verdadera deliberación entre los actores participantes (5.4.b).

17 Cfr. Glasius (2006:82–88).

## La legitimidad del derecho internacional y las teorías de la democracia global

Como sugerí en la introducción, existe cierto consenso en torno a los problemas de legitimidad del sistema westfaliano de creación del derecho internacional.[18] No obstante, el consenso no se extiende a las soluciones: existen en la literatura tres divergencias sucesivas que presentaré a continuación.[19]

En primer lugar, (a) mientras que la mayor parte de los autores entiende que la legitimidad debe ser analizada en relación con los individuos —en otras palabras, que el sujeto último de preocupación moral siempre debe ser la persona humana[20]—, otros sostienen que esta debe ser considerada en relación con sujetos colectivos, como «los pueblos»[21] o «los Estados».[22] Así, para el positivismo jurídico internacionalista, por ejemplo, una norma será legítima cuando haya recibido el consentimiento de los Estados, que no solo son sujetos en sí mismos —más allá de los individuos que los componen—, sino que además son los únicos sujetos relevantes para el derecho internacional.[23]

Existen numerosos problemas con esta posición, pero me limitaré aquí a mencionar el que creo más importante. Me parece, como sugiere Carlos Nino, que cuando se afirma que los Estados tienen intereses propios,

> (...) pretendiendo que ellos son distintos de los intereses de los individuos que los integran, [en realidad lo que ocurre es que] se está hipostasiando un punto de vista que no es más que el de ciertos individuos (y, no por casualidad, la satisfacción de aquellos intereses suele coincidir con la de los intereses de esos individuos). (Nino, 1989:254).

Por lo tanto, pensar en los Estados como verdaderos sujetos implica, en realidad, considerar los intereses individuales, pero de un modo desigualitario, es decir, priorizando los de aquellos que logran imponerse dentro del grupo.

18 Para un buen resumen, véase Wolfrum (2008); para un argumento más incisivo, Marks (2000), y para uno más incendiario, Allot (2004).

19 Lo que voy a presentar en este apartado es un resumen del estado de la cuestión presentado en Maisley (2014).

20 Pogge (2004), Kuper (2000:645), Beitz, (2000).

21 Cfr. Rawls (1999).

22 Esta es la posición que se le suele asignar al positivismo jurídico internacionalista clásico (Lachenmann, 2001). Para una crítica, véase Buchanan (2004:309). Para una negación de que esta postura sea realmente la del positivismo, véase Kammerhofer (2014).

23 Cfr. Brunée (2010) y Lachenmann (2001).

El segundo plano de desacuerdo (b) se da entre los autores que en el punto anterior describí como mayoritarios en la literatura. Es decir, aquellos que creen que la legitimidad de cualquier norma —sea de derecho internacional o de derecho doméstico— solo puede ser analizada en relación con la participación de los individuos. La diferencia consiste en que algunos creen que la legitimidad depende de la participación *directa* de los individuos en la creación de esas normas,[24] mientras que otros sostienen que basta con que exista cierta participación *indirecta* para que estas puedan ser legítimas.[25]

El principal problema con esta última postura es que —aun cuando se realicen reformas al modo en que se pone en práctica la representación estatal de los individuos, como proponen Thomas Christiano y Philip Pettit— los lazos que unen a los mandatarios y los agentes en el plano global son mucho más exiguos que en el plano local.[26] Incluso en el modelo ideal, quienes efectivamente representen los intereses de los Estados en el plano internacional serán funcionarios diplomáticos no electos, que serán a su vez nombrados por un canciller no electo, que será nombrado por un presidente electo (y, en general, no electo en función de sus propuestas de política exterior, sino de otros múltiples factores). El vínculo entre los electores y estos funcionarios diplomáticos es y será simplemente demasiado exiguo, casi inexistente y, por lo tanto, incapaz de dotar de legitimidad al sistema de gobernanza global. No basta con la representación diplomática, sino que es necesario «poner en marcha mecanismos de participación en los procesos de toma de decisiones, complementarios de las estructuras representativas» (Martí, 2006:226).

Esto nos lleva al tercer grupo de divergencias, (c) que se da entre los «demócratas globales», es decir, aquellos que entienden que la mejor forma de aumentar la legitimidad del derecho internacional es a través de la participación *directa* de los individuos en la creación de las normas, nucleados en distintos grupos según el caso. Aquí existen tres posiciones respecto de cómo debe darse esa participación. Una primera corriente, (i) la de la *democracia cosmopolita*, propone un modelo más bien representativo, con instituciones

---

24 Cfr. Besson (2009), Bohman (2007), Dryzek (2000), Held (1995), Marks (2000), Peters (2009), Walzer (2000).

25 Cfr. Christiano (2010), Dahl (1999), Kymlicka (2001), Nagel (2005), Pettit (2010).

26 Anne Peters afirma que «la gobernanza de múltiples niveles complica y torna más oscuras las "cadenas de delegación" (ciudadanos–parlamentos–ejecutivos–funcionarios internacionales), y hace más difícil identificar a los principales a los que cada institución debería responder. En términos normativos, la idea de la *accountability* transitiva a través de los estados compartimentaliza indebidamente la *accountability* en cajas nacionales, desechando el *dédoublement fonctionnel* de los agentes de los estados que actúan en las instituciones internacionales» (Peters, 2009:294).

globales elegidas directamente por los ciudadanos del mundo;[27] (ii) una segunda corriente, la de la *democracia contestataria global*, cree que las organizaciones de la sociedad civil y otros actores no estatales deberían contar con espacios para desafiar las decisiones tomadas por el sistema interestatal (al que mantendrían vigente con tan solo algunas modificaciones);[28] y por último, (iii) una tercera corriente, la de la *democracia deliberativa global*, defiende un modelo en el cual los ciudadanos del mundo no solamente puedan desafiar las decisiones tomadas por los representantes estatales, sino también iniciar la deliberación sobre aquellos temas que les resulten pertinentes.[29]

Todos estos autores comparten la idea de que abrir las negociaciones de nuevas normas de derecho internacional a la sociedad civil incrementa notablemente su legitimidad y, por eso, elogiarían —al menos parcialmente[30]— el procedimiento de la Conferencia de Roma. Ahora bien, lo cierto es que cuando estos autores hablan de la participación de redes transnacionales de organizaciones de la sociedad civil, están pensando más en grupos como Amnistía Internacional, Greenpeace o Avaaz, y no tanto en la Federación Internacional por el Derecho a la Vida, el Instituto Católico de la Familia y los Derechos Humanos, o el propio Vaticano.[31] Pero la realidad, como dice Glasius, es que «la sociedad civil global no es el ámbito exclusivo de activistas «progresistas» de los derechos humanos, ambientales, de la justicia social y los derechos de las mujeres; es también un espacio cohabitado por conservadores, antiabortistas y fundamentalistas religiosos» (Glasius, 2006:78). La teoría de la democracia global tiene una cuenta pendiente en relación con cómo ordenar esta diversidad en la participación. Para hacer un intento por comenzar a saldarla, en la próxima sección abrevaré en las reflexiones que sobre este punto hicieron, a nivel doméstico, los teóricos de la democracia deliberativa.

27 Cfr. Archibugi (2008), Falk y Strauss (2000), Held (1995) y Martí (2010).

28 Cfr. Dryzek (2000), Habermas (2001) y Walzer (2000).

29 Cfr. Besson (2009) y Bohman (2007).

30 Como dice Marks, la teoría de la democracia siempre debe tener un potencial crítico (2000:109) y, ciertamente, hay muchas deudas pendientes incluso en procedimientos como el de la Conferencia de Roma.

31 Tampoco están pensando en las redes de la industria farmacéutica o en las de la industria del cine, pese a que fueron ellas quienes diseñaron el terrible Acuerdo ADPICs. Véase Lavopa, Federico, *op. cit.*

## La teoría de la democracia deliberativa frente a las voces religiosas

Los dos padres fundadores de la teoría de la democracia deliberativa, John Rawls y Jürgen Habermas[32] —quizás, además, los dos filósofos políticos más importantes del siglo xx— han protagonizado un importante debate respecto del rol que deben ocupar los argumentos y las organizaciones religiosas en la deliberación pública democrática. En esta sección quiero recuperar algunos de sus conceptos para empezar a saldar, en la próxima, algunas de las deudas de las teorías de la democracia global.

Si bien la discusión entre Rawls y Habermas comenzó en la década de 1970, se entiende que el debate específico sobre el espacio de la religión en la deliberación pública se inició en 1993 con la publicación de *Political Liberalism*, uno de los últimos ajustes de Rawls a su teoría de la justicia. Allí, en el capítulo seis, Rawls explica que las decisiones estatales solamente son legítimas cuando son tomadas siguiendo ciertos principios, tanto sustantivos como formales.[33] Entre estos últimos, uno de los requisitos es que las decisiones sean adoptadas y justificadas apelando a razones potencialmente aceptables por todos los ciudadanos, o «razones públicas».[34] De lo contrario, se tratará de decisiones impuestas por la fuerza, e ilegítimas. De ello se deriva, a su vez, que los miembros de los partidos políticos, los candidatos en campaña, aquellos que los apoyan e incluso los ciudadanos cuando votan[35] tienen un «deber de civilidad», por el cual les está vedado esgrimir argumentos religiosos en el foro público, debiendo traducir sus posiciones políticas a «razones públicas» que puedan compartir con sus conciudadanos.

La respuesta de Habermas está bien presentada en un artículo publicado en el *European Journal of Philosophy* en 2006, «Religion in the Public Sphere». Allí, el filósofo alemán explica los pormenores de la propuesta rawlsiana,

32 Sobre la importancia de Rawls y Habermas para la teoría de la democracia deliberativa, véase Nino (1996) y sus obras clave: Habermas (1998) y Rawls (1993).

33 Cfr. Rawls (1993:223–227).

34 «Nuestro ejercicio de poder político es apropiado y por lo tanto justificable sólo cuando es ejercido de acuerdo con una constitución cuyos aspectos esenciales puedan ser razonablemente aceptados por todos los ciudadanos en virtud de los principios e ideales aceptables por cada uno de ellos como razonables y racionales. Este es el principio liberal de la legitimidad. Y dado que el ejercicio del poder político debe ser en sí legítimo, el ideal de ciudadanía impone un deber moral, no legal —el deber de civilidad— de ser capaz de explicar los unos a los otros en aquellas cuestiones fundamentales cómo los principios y las políticas que cada uno defiende y vota pueden ser defendidos por los valores políticos de la razón pública. Este deber también incluye una voluntad de escuchar a los otros y una imparcialidad al decidir cuándo razonablemente se requieren acomodamientos a sus posiciones» (Rawls, 1993:217).

35 Cfr. Rawls (1993:215,217,219).

reseña algunas críticas y pone en valor la que cree más importante, formulada por Nicholas Wolterstorff: «que muchos ciudadanos religiosos no podrían llevar a cabo esta división artificial en sus mentes [entre argumentos religiosos y razones públicas] sin poner en riesgo su existencia como personas piadosas» (Habermas, 2006:8). Habermas comparte la importancia de que las decisiones públicas sean justificadas con razones aceptables para todos. Sin embargo, entiende que la carga impuesta a los creyentes de tener que traducir sus principios religiosos en argumentos seculares siempre que intervengan en la esfera pública puede: (i) o bien poner en riesgo su libertad religiosa y, con ello, su autonomía individual; (ii) o bien desincentivarlos a participar del debate público y, con ello, hacerle un daño a una democracia cuya legitimidad depende de que se escuchen todas las voces.[36] Por lo tanto, Habermas propone un modelo en el cual los ciudadanos tienen total libertad de expresarse con argumentos religiosos en la esfera pública *informal* (donde no se toman decisiones relevantes y no se afecta la legitimidad de las normas). Aun así, deben traducir estos argumentos a razones seculares en caso de querer usarlos en la esfera pública *formal*, es decir, en los espacios institucionales, como «los parlamentos, las cortes, los ministerios o las administraciones» (9). En Habermas, entonces, el «deber de civilidad» tiene dos diferencias con el concepto rawlsiano: primero, se aplica solo a la esfera pública formal; y, segundo, es bidireccional, en tanto no solo los creyentes tienen un deber de traducir sus argumentos para utilizarlos en el plano institucional, sino que los no–creyentes tienen también un deber de tomar estos argumentos y considerar seriamente las razones públicas que se encuentran detrás de ellos.[37]

Por supuesto, el debate filosófico–político en torno a estas cuestiones no se agotó con estos dos autores y, en los últimos veinte años, ha habido numerosos aportes en relación con el tema.[38] No obstante, las propuestas de Rawls y Habermas siguen siendo el punto de referencia respecto del cual cada uno de los autores posteriores fue realizando ajustes y es por eso que los tomaré como eje para analizar el caso de la religión en el debate público *global*.

36 Cfr. Rawls (1993:10). Sobre la importancia de escuchar todas las voces, véase Habermas (1998).

37 Cfr. Habermas (2006:11).

38 Cfr. Audi (1993), Lafont, (2009) y Waldron (2002).

## Las instituciones religiosas en la creación de un derecho internacional más legítimo: dos límites a su derecho a la participación

Al comienzo del trabajo dije que mi objetivo era considerar el espacio que debían ocupar las organizaciones religiosas en el modelo ideal de debate público global. Creo que a esta altura puedo precisar la cuestión en dos subpreguntas: primero, *si* deben poder participar y, segundo, en todo caso, *cómo* deben poder participar.

En relación con la primera pregunta, me parece que la respuesta es evidente. Si nos tomamos en serio la idea de que la democracia está fundada en un argumento de igualdad, en considerar que cada ciudadano vale tanto como los demás, venga de donde venga y sea como sea, entonces no hay ningún margen para excluir a nadie del debate público, bajo ningún pretexto. Esa es la principal lección tomada del desarrollo realizado en el primer apartado, respecto de las teorías de la democracia global: como cada ciudadano cuenta, todos deben poder participar. En esto coincido con Marlies Glasius, quien pensando en el caso concreto de la Conferencia de Roma afirma que

> Si uno cree que existe este derecho a participar o a interactuar, y si las Naciones Unidas son serias y sinceras sobre ser «abiertas a la sociedad civil», entonces deberían ser abiertas a todos los representantes de la sociedad civil, y no solo a aquellos que sean vistos como más deseables por la mayor parte de los delegados. Excluir a ciertos tipos de grupos de la participación infringiría el derecho a participar. Si los grupos de mujeres tienen un derecho a estar activos en foros como las negociaciones de la CPI —y han peleado duro por ese derecho— entonces también lo tienen los grupos profamilia. (Glasius: 2006:92)

Ahora bien, lo que Glasius no analiza es lo que planteo como la segunda pregunta, es decir, en qué condiciones debe darse esta participación. Mi intuición es que es este, y no el otro punto, el que genera incomodidad entre los diplomáticos y los demás miembros de la sociedad civil en relación con la participación de los grupos religiosos. En particular, y recuperando los conceptos analizados en el segundo apartado de este artículo, creo que son dos cuestiones las que molestan a los demás participantes: por un lado, (i) el desbalance entre estas organizaciones y otras ONGs, debido al rol del Vaticano; y, por otro lado, (ii) la utilización de argumentos religiosos en el debate público. Ambos cuestionamientos parecen razonables y, a continuación, argumentaré que si se quisiera preservar la legitimidad del debate público global los organizadores de conferencias como la que aprobó el Estatuto de Roma deberían establecer regulaciones en torno a estos puntos.

## Participación igualitaria: el Vaticano como Estado o como ONG

Los teóricos de la democracia global no proponen, en general, deshacerse de los Estados. La mayor parte de ellos está de acuerdo con lo que Anne Peters (2009) describe como un modelo de «democracia dual»: se debería fortalecer y mejorar la representación democrática de los individuos a través de los esquemas estatales, al mismo tiempo que se generan espacios democráticos de participación directa en los procesos de toma de decisiones globales. La decisión de no abandonar el sistema interestatal se justifica en razones prácticas, pero sobre todo en razones democráticas: pese a todos sus déficits, los Estados —explica Peters— son «los representantes políticos formalmente constituidos de grupos identificables (las naciones). Son los mediadores entre seis mil millones de personas y las instituciones globales» (Peters, 2009:272).[39] El rol prioritario de los Estados en el proceso de creación del derecho internacional se debe, entonces, a que estos representan a sus ciudadanos, a su «legitimidad transitiva».[40]

Ahora bien, si esto es así, ¿por qué el Vaticano debería compartir con los Estados ese rol especial, si no tiene una ciudadanía a la que representar? Abdullah realiza un análisis detallado de la estatalidad del Vaticano, que le otorga beneficios en la creación del derecho internacional, y concluye que

> (…) en última instancia, el Vaticano no es un Estado sino una religión, y por lo tanto debería ser tratado como una ONG en futuras conferencias de Naciones Unidas. Es indeseable abrirles las puertas de las Naciones Unidas a las religiones actuando bajo el disfraz de Estados. (Abdullah, 1996:1875)

39 «Deshacerse de los estados implicaría una única comunidad política global, que sería remota para los ciudadanos, inevitablemente inflexible y complicada; en suma, no operacional. Los estados y otras unidades políticas locales poseen mayor conocimiento respecto de los asuntos locales que las instituciones globales, y pueden actuar más rápido. Pero los estados no solamente son necesarios para la acción política efectiva, sino también por razones democráticas. Ellos son los representantes políticos formalmente constituidos de grupos identificables (las naciones). Son los mediadores entre seis mil millones de personas y las instituciones globales. Por lo tanto, el orden constitucional global debería, *inter alia,* basarse en la soberanía estatal, expresando la soberanía popular, como fuente de legitimidad. Todo esto significa que el orden constitucional global no debería ser una democracia sin estados, sino que debería basarse en los propios estados, y que esos estados deberían ser democratizados. Los estados democráticos pueden contribuir a la democracia global en dos niveles: dentro de los estados, donde las decisiones deben ser tomadas democráticamente; y en el plano internacional, los estados democráticos representan a sus ciudadanos» (Peters, 2009:272).

40 Cfr. Christiano (2010).

Para garantizar que todos tengan la misma voz en el proceso de creación del derecho internacional, entonces, los organizadores de las conferencias interestatales deberían negarle el estatus de Estado al Vaticano, y permitirle participar como lo que verdaderamente es, es decir, una Organización No Gubernamental religiosa.

## Traducción de las posiciones religiosas a argumentos seculares

El segundo punto tiene que ver con la utilización de argumentos religiosos en la esfera pública global. Sea que se adopte una postura rawlsiana o una habermasiana, en ningún caso debería ser admisible que los participantes en conferencias como la que tuvo lugar en Roma en 1998 puedan apelar a argumentos religiosos para justificar la adopción de ciertas normas internacionales. En todo caso, un habermasiano admitiría que las ONGs puedan expresar sus preocupaciones espirituales en esos términos en el plano informal, a través de comunicados o apelaciones en los medios, pero de ningún modo podrían utilizar este tipo de argumentos en las salas de reunión o los pasillos de la conferencia. De lo contrario, se estaría vulnerando el debate público global y, aún peor, se les estaría imponiendo a los ciudadanos del mundo normas de un modo completamente ilegítimo, basado en razones que jamás aceptarían.

Por lo tanto, las reglas de participación en conferencias como la de Roma deberían establecer que los distintos actores pueden apelar a cualquier tipo de razón pública en sus argumentos, pero no a doctrinas comprehensivas y argumentos religiosos. Los moderadores deberían hacer uso de sus facultades para frenar a todos aquellos que infringieran estas normas, garantizando que las decisiones que se tomen sean resultado de un verdadero debate de argumentos, y no en un mero intercambio de proclamas imposibles de compartir por todos los ciudadanos del mundo.

## Referencias bibliográficas


Abdullah, Yasmin (1996). The Holy See at United Nations Conferences: State or Church?. *Columbia Law Review*, 96(7), 1835–1875.

Allott, Philip (2004). *The Health of Nations. Society and Law beyond the State.* Cambridge University Press.

Archibugi, Daniele (2008). *The Global Commonwealth of Citizens. Toward cosmopolitan democracy*. Princeton University Press.

Audi, Robert (1993). The Place of Religious Argument in a Free and Democratic Society. *San Diego Law Review*, 30, 677–702.

Beitz, Charles (2000). Rawls's Law of Peoples. *Ethics*, 110(4), 669–696.

Besson, Samatha (2009). Institutionalising global demoi-cracy. En Meyer, Lukas H. (Ed.). *Legitimacy, Justice and Public International Law*, pp. 58–91. Cambridge University Press.

Bohman, James (2007). *Democracy across Borders. From Dêmos to Dêmoi.* The MIT Press.

Boyle, Alain y Chinkin, Christine (2007). *The making of international law*. Oxford University Press.

Brunée, Jutta (2010). Consent. En *Max Planck Encyclopedia of Public International Law*. Oxford University Press.

Buchanan, Allen (2004). *Justice, legitimacy, and self-determination: moral foundations for international law*. Oxford University Press.

Charlesworth, Hilary (1996). Women as Sherpas: Are Global Summits Useful for Women? *Feminist Studies*, 22(3), pp. 537–547.

Charlesworth, Hilary (1999). The Gender of International Law, Proceedings of the Ninety-Third Annual Meeting of the American Society of International Law. *American Society of International Law Proceedings*, 93, pp. 206–207.

Christiano, Thomas (2010). Democratic Legitimacy and International Institutions. En Tasioulas, John y Besson, Samantha (Eds.). *The Philosophy of International Law,* pp. 119–137. Oxford University Press.

Dahl, Robert (1999). Can International Organizations be Democratic? A Skeptic's View». En Shapiro, Ian y Hacker-Cordon, Casiano (Eds.), *Democracy's Edges*. Cambridge University Press.

Dryzek, John (2000). *Deliberative Democracy and Beyond. Liberals, Critics, Contestations.* Oxford University Press.

Falk, Richard y Strauss, Andrew (2000). On the creation of a global peoples assembly: legitimacy and the power of popular sovereignty. *Stanford Journal of International Law*, 36(2), pp. 191–219.

Glasius, Marlies (2006). *The International Criminal Court: A global civil society achievement.* Routledge.

Habermas, Jürgen (1998). *Between Facts and Norms.* The MIT Press.

Habermas, Jürgen (2006). Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy*, 14(1), pp. 1–25.

Habermas, Jürgen (2001). *The Postnational Constellation. Political Essays*. MIT Press.

Held, David (1995). *Democracy and the Global Order. From the Modern State to Cosmopolitan Governance.* Stanford University Press.

Higgins, Rosalyn (1994). *Problems and Process: International Law and How we Use it.* Oxford University Press.

Kammerhofer, Jörg (2014). International Legal Positivism. En Hoffmann, Florian y Orford, Anne (Eds.). *Oxford Handbook of International Legal Theory*. Oxford University Press.

Kleinlein, Thomas (2011). Non-state actors from an international constitutionalist perspective. Participation matters! En d'Aspremont, Jean (Ed.). *Participants in the International Legal System. Multiple perspectives on non-state actors in international law,* pp. 41–53. Routledge.

Koskenniemi, Martti (2011). Histories of International Law: Dealing with Eurocentrism. *Rechtsgeschichte*, 19, pp. 152–176.

Kuper, Andrew (2000). Rawlsian Global Justice: Beyond the Law of Peoples to a Cosmopolitan Law of Persons. *Political Theory*, 28(5), pp. 640–674.

Kymlicka, Will (2001). *Politics in the vernacular: Nationalism, multiculturalism, and citizenship.* Oxford University Press.

Lachenmann, Frauke (2001). Legal Positivism. En *Max Planck Encyclopedia of Public International Law*. Oxford University Press.

Lafont, Cristina (2009). Religion and the public sphere. What are the deliberative obligations of democratic citizenship? *Philosophy & Social Criticism*, 35, pp. 1–2; 127–150.

Lavopa, Federico (2009). La delgada línea entre los 'sujetos' y los 'actores' del derecho internacional público en tiempos de globalización. El caso de la alianza transnacional de empresarios en la negociación del Acuerdo sobre Aspectos Relacionados con el Comercio de la Propiedad. En Pinto, Mónica (Ed.). *Las Fuentes del Derecho Internacional en la Era de la Globalización*. Eudeba.

Lehr-Lehnhardt, Rana (2002). One Small Step for Women: Female-Friendly Provisions in the Rome Statute of the International Criminal Court. *BYU Journal of Public Law*, XVI, pp. 317–354.

MacDonald, Tery (2008). *Global Stakeholder Democracy. Power and Representation Beyond Liberal States.* Oxford University Press.

Maisley, Nahuel (2013a). ¿Oportunidad u obstáculo? El incipiente derecho a la participación pública en asuntos ambientales globales, a la luz de la teoría de la democracia cosmopolita. *Revista de Derecho Ambiental de la Universidad de Palermo*, 2(1), pp. 114–153.

Maisley, Nahuel (2013b). The Case for Large Participatory Conferences as a Means of Decision Making in International Environmental Law. *Environmental Claims Journal*, 25(2), pp. 111–126.

Maisley, Nahuel (2014). Completando un proyecto inconcluso. Una propuesta de aplicación de la teoría de la democracia deliberativa de Carlos Nino al plano global. *Análisis Filosófico*, 35 (2), pp. 283–316.

Marks, Susan (2000). *The Riddle of All Constitutions. International Law, Democracy and the Critique of Ideology*. Oxford University Press.

Martí, José Luis (2006). *La república deliberativa. Una teoría de la democracia*. Marcial Pons.

Martí, José Luis (2010). A global republic to prevent global domination. *Diacrítica. Revista do Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho*, 24(2), pp. 31–72.

Nagel, Thomas, (2005). The Problem of Global Justice. *Philosophy & Public Affairs*, 33, pp. 113–147.

Nino, Carlos Santiago (1989). *Ética y Derechos Humanos.* Astrea.

Nino, Carlos Santiago (1996). *The Constitution of Deliberative Democracy.* Yale University Press.

Osterveld, Valerie (2005). The Definition of «Gender» in the Rome Statute of the International Criminal Court: A Step Forward or Back for International Criminal Justice? *Harvard Human Rights Journal*, 18, pp. 55–84.

Peters, Anne (2009). Dual Democracy. En Klabbers, Jan *et al.* (Eds.). *The Constitutionalization of International Law*, pp. 263–341, Oxford University Press.

Pettit, Philip (2010). Legitimate International Institutions: A Neo-Republican Perspective. En Besson, Samantha y Tasioulas, John (Eds.). *The Philosophy of International Law,* pp. 139–160. Oxford University Press.

Pinto, Mónica (Ed.) (2009). *Las Fuentes del Derecho Internacional en la Era de la Globalización.* Eudeba.

Pogge, Thomas (2004). The Incoherence Between Rawls's Theories of Justice. *Fordham Law Review*, 72(5), pp. 1739–1759.

Portman, Roland (2010). *Legal Personality in International Law*. Cambridge University Press.

Rawls, John. (1993). *Political liberalism.* Columbia University Press.

Rawls, John (1999). *The Law of Peoples (with The Idea of Public Reason Revisited).* Harvard University Press.

Schabas, William (2011). *An Introduction to the International Criminal Court.* Cambridge University Press.

Shaw, Malcom (2003). *International Law*. Cambridge University Press.

Waldron, Jeremy (2002). *God, Locke and Equality.* Cambridge University Press.

Walzer, Michael. (2000). Governing the Globe. *Dissent*, 47(4), pp. 44–52.

Westdickenberg, Gerd (2006). The Holy See. En *Max Planck Encyclopedia of Public International Law*. Oxford University Press.

Wolfrum, Rüdiger (2008). *Legitimacy in International Law.* Springer.

# La religión dentro de los límites de la razón pública

*Nicolás Alles*

## Introducción

Autores como Auguste Comte en el siglo XIX o Sigmund Freud en el siglo XX imaginaron un futuro en el que la religión no ocuparía un lugar preponderante en la vida de las sociedades occidentales; la religión sería una etapa superada o una mera ilusión sin futuro. Sin embargo, lo que imaginaron nunca sucedió. Las manifestaciones religiosas ocupan hoy día un espacio importante no solo en la vida de muchos ciudadanos, sino también en el discurso de muchos candidatos y funcionarios. La religión no desapareció de la vida pública contemporánea, la cual está cada vez más expuesta a la presencia de argumentos religiosos. Desde hace algunas décadas, la teoría política viene abordando este problema desde diferentes perspectivas. Entre ellas, las formulaciones contemporáneas del liberalismo ocupan un lugar preponderante y, en particular, la obra de John Rawls.

El proyecto filosófico de Rawls es una de las expresiones más importantes y más debatidas del liberalismo actual. Una de sus ideas centrales consiste en que las democracias se encuentran marcadas por un pluralismo irreductible de nociones sustantivas del bien. Asimismo, propone una forma de deliberación política —encarnada en lo que denominará como «razón pública»— que, al momento de decidir sobre las cuestiones de justicia básica, restrinja la posibilidad de apelar a estas nociones sustantivas. El objetivo de esto es poder justificar las políticas fundamentales sobre nociones que todos los ciudadanos puedan aceptar razonablemente. Entre estas nociones que no podrían invocarse se encuentran los argumentos religiosos. Esta limitación fue matizada en diversas ocasiones en su obra e incluso intentó ampliar la consideración demasiado restringida que pesaba sobre el discurso religioso para ser incorporado al debate público, pero, como intentaré mostrar, ese intento falló. La perspectiva de Rawls acaba siendo restrictiva para la incorporación de argumentos religiosos en la vida pública.

Como era de suponerse, esta posición de Rawls fue objeto de diferentes críticas y debates. ¿Cuál es el lugar que la religión, de acuerdo con el liberalismo rawlsiano, debería tener en las democracias avanzadas marcadas por el pluralismo descripto? Mientras que el liberalismo parece querer reducir la injerencia de posturas trascendentes en el debate público, los ciudadanos que se sienten identificados con estas posiciones reclaman más espacio para

sus creencias al momento de decidir políticas importantes. Es por esto que este tema adquiere una relevancia especial que no puede ser desatendida.

Mi objetivo en este capítulo es proponer una confrontación entre las formulaciones del liberalismo y las posibles críticas al reducido espacio que este vislumbra para los argumentos religiosos en particular. Lo que aquí quiero presentar puede ser leído como un diálogo entre estas dos posiciones contrapuestas sobre el contenido que la justificación pública debería tener. Dividiré este capítulo en tres partes. En primer lugar, reconstruiré los elementos básicos de la razón pública y sus diferentes variantes, e intentaré demostrar que la ampliación de esta forma de razonamiento que intenta considerar los argumentos religiosos falla y lo que termina prevaleciendo, en consecuencia, es el punto de vista excluyente de la razón pública (6.2). En segundo lugar, intentaré precisar qué lugar tiene la religión en este modelo de la razón pública (6.3). Según los críticos de esta perspectiva, la religión no puede tener mucho espacio debido a que los argumentos basados en posiciones religiosas deben quedar fuera de esta forma de razonamiento público. Sin embargo, hay autores que desde el interior del liberalismo desafían esta interpretación y consideran que esta crítica no es del todo válida. Intentaré proponer un diálogo entre estas perspectivas analizando sus argumentos. Por último, presentaré algunas observaciones a modo de conclusión (6.4).

## La razón pública. Características y variantes

En *Liberalismo Político* (1996) Rawls define a la razón pública como la razón de un pueblo democrático, la razón de los ciudadanos democráticos entendidos como libres e iguales, y su objeto es el bien público. Se trata, más específicamente, de la manera en la que un agente razonable y racional (individuo, familia o asociación) formula planes, fija fines de acuerdo con prioridades y toma decisiones en función de ese orden de prioridades. En el caso de una sociedad política, la razón pública es una facultad intelectual y moral arraigada en las capacidades de sus miembros.[1]

El contenido de esta forma de razonamiento está expresado por los ideales y principios de la concepción de la justicia política que tiene la sociedad; ideales y principios desarrollados de un modo abierto y visible. El uso público de la razón rawlsiano expresa una concepción ideal de la ciudadanía para un régimen constitucional democrático y, en tanto tal, presenta una di-

1 Cfr. Rawls (1996:90).

mensión normativa: muestra cómo podrían ser las cosas si la gente fuera tal y como una sociedad justa y bien ordenada les incitara a ser.[2]

La razón pública es aplicable exclusivamente a cuestiones de justicia fundamental, esto es, cuestiones de justicia básica y esencias constitucionales. Rawls especifica dos tipos distintos de esencias constitucionales:

1. Los principios fundamentales que definen la estructura general del Estado y el proceso político. Ejemplos de estos principios son las reglas que determinan quién puede votar o si el sistema es presidencialista o parlamentario.

2. Igualdad de derechos y libertades básicos de los ciudadanos que las mayorías legislativas deben respetar.[3]

Las cuestiones de justicia básica tienen que ver con los principios que establecen la distribución de bienes importantes como el ingreso, la riqueza o las oportunidades entre otros.

La razón pública no solo tiene un contenido y unos temas que les son propios, sino que también tiene un ámbito exclusivo de aplicación. Rawls lo define como el «foro político público», el cual se compone de tres espacios políticos específicos: (i) el discurso de los jueces y en especial los fallos de la Suprema Corte de Justicia, (ii) los discursos de los funcionarios públicos y en especial aquellos que pronuncian tanto el titular del ejecutivo como los legisladores y, por último, (iii) los discursos de los candidatos a cargos públicos.

Así, la razón pública encuentra su ámbito de aplicación en cada uno de los poderes del Estado y apunta a regular los discursos y decisiones de los miembros de dichos poderes. Su función específica es la de guiar la deliberación de los ciudadanos cuando se debate sobre sus asuntos propios, cuestiones de justicia básica y de esencias constitucionales, en el ámbito propio de ejercicio de la misma. En el esquema que vislumbra Rawls, la razón pública pretende regular el tipo de argumentos que pueden presentarse legítimamente en la deliberación pública. En primera instancia, los argumentos que no podrían presentarse en una deliberación son aquellos inspirados en las doctrinas comprehensivas. Estas deliberaciones deben ser llevadas de acuerdo con el deber de civilidad. Este deber (moral, no legal) establece que los ciudadanos, cuando discuten entre sí, deben hacerlo presentando argumentos de los que se pueda razonablemente esperar que sean aceptados por los demás ciudadanos. El deber de civilidad implica el esfuerzo de que los ciudadanos se expliquen unos a otros cómo los principios y políticas por los que abogan

---

2 Cfr. Rawls (1996:48).

3 Cfr. Rawls (1996:262–263) y Quong (2014:266).

pueden fundarse en la razón pública.[4] Antes de ahondar en estas limitaciones es necesario especificar qué se entiende por estas doctrinas en particular.

Una doctrina comprehensiva tiene, según nuestro autor, tres rasgos.[5] En primer lugar, se trata de un ejercicio de la razón teórica que alcanza a los aspectos religiosos, filosóficos y morales principales de la vida humana de una manera más o menos coherente. Además, expresa una concepción inteligible del mundo, organizando valores reconocidos, destacando entre ellos los que son especialmente significativos y proporcionando criterios que permitan sopesarlos cuando entran en conflicto. En segundo lugar, se trata de un ejercicio de la razón práctica, es decir, provee una versión del bien humano, de los valores y de los fines significativos para la vida humana. A su vez, la racionalidad práctica interviene cuando distintos valores entran en conflicto, balanceándolos.[6] Por último, una doctrina comprehensiva razonable suele pertenecer a o derivar de una tradición intelectual y doctrinal precisa que tiende a evolucionar. Ejemplos de doctrinas de este tipo son las posiciones religiosas, las filosóficas y las morales.

En *Liberalismo Político* (1996) Rawls presenta dos formas de concebir la razón pública. Por un lado, denomina «punto de vista excluyente» a la interpretación en la que se prohíbe —al deliberar sobre cuestiones de justicia básica o esencias constitucionales— la consideración de doctrinas comprehensivas. De manera que, de acuerdo con esta variante, al deliberar sobre cuestiones políticas fundamentales los ciudadanos y los funcionarios solo pueden presentar argumentos basados en valores políticos y consecuentemente no pueden apelar a instancias comprehensivas. Por otro lado, llama «punto de vista incluyente» a otra posibilidad no tan restrictiva que autoriza a los ciudadanos, en determinadas situaciones, a presentar en la discusión política argumentos basados en sus doctrinas comprehensivas razonables, siempre y cuando se haga por vías que robustezcan el ideal de la democracia.[7]

Por su parte, en el artículo «The Idea of Public Reason Revisited», Rawls presenta una tercera y última variante de la razón pública denominada «punto de vista amplio». Allí denomina «estipulación (*proviso*)»[8] al requisito que permite ampliar aún más el rango de argumentos que se pueden incorporar al debate político. Mediante la apelación a este recurso, ahora es posible incorporar en la discusión política pública doctrinas generales razonables, religiosas o no religiosas, no ya en circunstancias especiales sino en cualquier

4 Cfr. Rawls (1996:252).

5 Cfr. Rawls (1996:90).

6 Cfr. Freeman (2007:350).

7 Cfr. Rawls (1996:283).

8 Cfr. Rawls (2001:177).

momento, siempre y cuando se ofrezcan razones políticas apropiadas para sustentar lo que proponen. En palabras del propio Rawls:

> En el debate político público se pueden introducir, *en cualquier momento*, doctrinas generales razonables, religiosas o no religiosas, siempre que se ofrezcan razones políticas apropiadas —y no solo razones derivadas de las doctrinas— para sustentar lo que ellas proponen. (Rawls, 2001:177)

Frente a estos intentos de ampliar los límites de la interpretación excluyente de la razón pública, cabe preguntar: ¿lo logran? ¿Se habilita una verdadera ampliación de los argumentos que se pueden aportar al debate? Temo que la respuesta a estas preguntas es no. La incorporación al debate de este tipo de razones religiosas o seculares comprehensivas no altera la naturaleza de la justificación de la razón pública, que todavía se formula en términos de una familia de concepciones políticas razonables de la justicia.[9] No se abandona entonces el requisito de presentar razones políticas, sino que el punto de vista amplio, de acuerdo con Rawls, simplemente permite *reforzar* las razones políticas mediante la incorporación de argumentos comprehensivos. En palabras del propio autor:

> Lo esencial de la idea de razón pública es que los ciudadanos tienen que llevar a cabo sus discusiones fundamentales en el marco de lo que cada uno considera como una concepción política de la justicia basada en valores cuya aceptación por otros quepa razonablemente esperar, de modo que cada uno esté dispuesto a defender esa concepción así entendida. (Rawls, 1996:261)

Esta situación implica que desarrollemos nuestras discusiones fundamentales dentro del marco de una concepción política de la justicia.[10] Rawls pretende, al discutir esencias constitucionales y cuestiones de justicia básica, limitar la apelación a esas concepciones comprehensivas. Más específicamente, plantea que

> Lo que la razón pública exige es que los ciudadanos sean capaces de explicar su voto unos a otros en términos de un balance razonable de valores políticos públicos, entendiendo todos y cada uno que, evidentemente, la pluralidad de doctrinas comprehensivas razonables sostenidas por los ciudadanos es concebida por ellos como fundamento ulterior, y a menudo trascendente, de esos valores. (Rawls, 1996:278)

9 *Ídem.*

10 Cfr. Rawls (1996:276).

Estas exigencias ponen a los ciudadanos frente a un dilema: ¿a qué valores deberían ser más leales: los políticos o los comprehensivos? De acuerdo con lo expuesto hasta aquí, Rawls sostendría que, en la deliberación política sobre cuestiones de justicia básica o esencias constitucionales, los ciudadanos deberían guardar más lealtad a los valores políticos. Esta sería la condición para asegurar la estabilidad de las democracias plurales contemporáneas. Si la reconstrucción que propongo está en lo correcto, la versión excluyente de la razón pública parece ser la única que prevalece o, al menos, las versiones que pretenden ampliarla no lo logran de manera significativa. Tal como lo veo, esto presenta una serie de implicancias políticas a tener en cuenta.

La cuestión de los límites de la razón pública actualiza un tópico clásico dentro de la tradición liberal: la neutralidad estatal. En términos generales, la neutralidad sostiene que el Estado no debería promover entre sus ciudadanos ninguna concepción particular del bien. En tanto que un desarrollo detallado del problema de la neutralidad podría llevarnos más del espacio disponible, aquí solo plantearé que los límites de la razón pública parecen relacionarse con una idea de neutralidad en la que «el estado debe abstenerse de cualquier actividad que favorezca o promueva cualquier doctrina comprehensiva particular en detrimento de otras, o de prestar más asistencia a quienes la abracen» (Rawls, 1996:227). Esto es justamente lo que la perspectiva de Rawls (de «justicia como equidad») busca con su concepción de la primacía de lo justo por sobre lo bueno, manifestada en la dimensión normativa que implica la razón pública.

## La religión dentro de los límites de la razón pública

Según la interpretación que intenté presentar más arriba, los ensayos de ampliar la razón pública no fueron exitosos y, por lo tanto, lo que parece primar en la filosofía de Rawls es el punto de vista excluyente de la razón pública. Esto es, no hay posibilidad de incorporar a la discusión sobre asuntos políticos fundamentales argumentos comprehensivos en tanto tales sin que estén respaldados y garantizados por valores políticos. Así, los argumentos políticos conservan cierta prioridad en la deliberación política con el consiguiente apartamiento de las razones comprehensivas. De estar en lo cierto esta interpretación podemos preguntarnos: ¿cuáles son las implicancias para la religión de esta formulación de la razón pública?

Aquí solamente presentaré dos posibles objeciones que se le pueden dirigir a los límites de la razón pública. En primer lugar, Rawls no alcanza a reconocer la especificidad de la religión dentro del conjunto de las doctrinas

comprehensivas. Desde su perspectiva, esto dificulta la comprensión de algunos aspectos específicos de la religión, como la motivación que conlleva y la noción de identidad que implica para quienes adhieren a alguna expresión religiosa. En segundo lugar, la idea de razón pública y sus pretensiones de neutralidad parecen, de acuerdo con algunos autores, dañar la igualdad entre ciudadanos con perspectivas religiosas y ciudadanos que no las tienen. Luego de presentar estas críticas reconstruiré las posibles respuestas que, desde el liberalismo, se pueden ofrecer a estas objeciones. Como afirmé en la introducción, me interesa poner en debate las diferentes perspectivas en torno al lugar de la religión en el liberalismo político.

## Crítica I. La cuestión de la identidad y la especificidad de la religión

Como vimos al analizar los límites de la razón pública, Rawls considera que las doctrinas comprehensivas no deben funcionar como fundamento de las decisiones políticas y, en cambio, sugiere se debería apelar a argumentos propiamente políticos. Sin embargo, más allá de los límites de injerencia política que establece Rawls, existe un problema conceptual en la consideración de las doctrinas comprehensivas que puede tener repercusiones políticas. El problema, al menos tal como lo veo, consiste en desconocer la especificidad de la religión como una doctrina comprehensiva. Esta especificidad radica, a mi juicio, en dos puntos.

En primer lugar, la religión tiene un potencial motivacional distinto en relación con las otras formas de doctrinas comprehensivas. Es un hecho por todos comprobable que las personas se encuentren más motivadas a actuar por motivos religiosos que por motivos —digamos— filosóficos, para poner otro ejemplo de lo que Rawls consideraría una doctrina comprehensiva. Es más, incluso para muchos creyentes la moral misma es entendida en términos religiosos, de manera tal que se produce un solapamiento de dos instancias comprehensivas diferentes pensadas por Rawls.

En segundo lugar, la religión cumpliría un rol distinto en la configuración de la identidad de los ciudadanos, en la medida en que es quizás la doctrina comprehensiva más vinculada a la noción de identidad. Así como una persona, mediante un ejercicio de argumentación racional, puede cambiar su punto de vista filosófico, esto no es del todo esperable en el caso de la religión.

Sin embargo, esta especificidad de la religión no parece del todo atendida por Rawls, ya que pone en un pie de igualdad instancias que no son vividas de la misma manera por los ciudadanos, lo cual representa una importante

incomprensión de los elementos que estos valoran como importantes. Prueba de esto es la innegable presencia de los argumentos religiosos en cada una de las grandes cuestiones que afectan a una sociedad y que se someten a debate (matrimonio igualitario, despenalización del aborto, eutanasia, etc.). La persistencia de estos argumentos mostraría dos aspectos: (i) la fuerza motivacional que la religión todavía tiene en sectores de la sociedad y (ii) el hecho de que esos mismos sectores no están dispuestos a abandonar dichos argumentos al debatir estas cuestiones.

La dimensión religiosa está tan conectada con la valoración que, según consideran autores como Micah Lott, las restricciones que impone la razón pública pueden ser desoídas cuando entran en conflicto con valores que los ciudadanos consideran relevantes. Lott sostiene que hay buenas razones para obviar el deber de civilidad en algunos casos:

> Es aceptable ser incivil en casos donde hay algo más importante que la civilidad y uno debe ser incivil para actuar en favor de ese algo más importante. La idea básica aquí es que si las personas perciben que sus deberes están en conflicto unos con otros, es por lo tanto correcto que elijan el deber más importante a expensas del deber menor o que por lo menos no puedan ser acusados al hacer eso. (Lott, 2006:81)

Lo que este autor quiere dejar en claro es que las personas que actúan de esta manera «no tienen un inconveniente con la razón pública *per se*, sino solo con la razón pública cuando entra en conflicto con otro deber» (89). Frente a estas situaciones, cabría realizar dos preguntas: (i) ¿no es acaso el liberalismo rawlsiano demasiado exigente desde el punto de vista normativo al pedir a una parte de la ciudadanía que plantee sus discusiones en términos estrictamente políticos? y, (ii) a pesar de los intentos explícitos por parte de Rawls de ubicar históricamente el problema de la religión en las sociedades contemporáneas, ¿no es *sociológicamente* ingenuo su proyecto al no advertir estas cuestiones que estamos planteando?

### Crítica II. Neutralidad, conflicto y rol del Estado

Tal como lo intenté mostrar más arriba, los modelos incluyente y amplio de la razón pública parecen conducir al mismo resultado: fallan en ampliar significativamente el espectro de consideraciones al que se puede legítimamente apelar en un ejercicio de justificación pública. En este sentido, lo que parece prevalecer es el punto de vista político y la consecuente limitación de

todos los argumentos comprehensivos, entre ellos, los referidos a la religión. Esto no hace sino reafirmar la neutralidad liberal que caracteriza a la última parte de la obra de Rawls que precisé más arriba. Según mi punto de vista, esto tiene implicancias para pensar la función de la propia razón pública y el rol del Estado que en ella se perfila.

Tradicionalmente, se suele asociar la idea de razón pública con la filosofía kantiana y el uso público de la razón que caracteriza su concepción de la Ilustración. Y, si bien las semejanzas y el paralelismo entre Rawls y Kant son evidentes (e incluso reconocidas por el propio Rawls), existe también la posibilidad de pensar un acercamiento con la formulación de la razón pública de Thomas Hobbes. En el capítulo 37 del *Leviathan*, Hobbes, al tratar la cuestión de los milagros, propone que las controversias teológicas sean decididas por el soberano y que la opinión prevaleciente sea adecuada a la *public reason* del monarca. Huelga decir que esta concepción está muy lejos de la dimensión deliberativa con la que Rawls quiere dotar a su propia versión de la razón pública que, en ese punto, se asemeja más a la vertiente kantiana. Sin embargo, la limitación sustantiva de los argumentos que opera en el razonamiento público que propone Rawls y la preeminencia de la perspectiva del Estado, bajo la forma de la neutralidad, rememora en algo a la posición de Hobbes. Manfred Svensson señala este paralelismo y afirma:

> En efecto, para aproximarnos a la versión hobbesiana del problema, la razón no tiene, como ya apuntamos, por qué ser identificada con el soberano; pero si va a ser algo tan eficaz como un soberano en la eliminación de conflictos, parece que tiene que ser algo tan fácilmente identificable como este: debe designar no cierto tipo de uso de la razón (cuyo carácter escurridizo mantiene el potencial de irresolución y conflicto abierto), sino más bien cierto registro convencional de argumentos. Eso último, en diversas variantes, es lo que con frecuencia se pide hoy cuando se llama a seguir el canon de la razón pública. (Svensson, 2016: 255)

En este sentido, la razón pública no deja de ser la razón del Estado, en tanto intenta aplacar y neutralizar el conflicto que puede surgir de la controversia entre argumentos. La implicancia de este gesto es no respetar la igualdad entre los ciudadanos al propiciar la división entre una identidad pública y otra diferente a la pública. Graciela Vidiella lo explica al decir:

> El problema aquí es la escisión entre una identidad pública y otra (u otras) no públicas que puede generarse como consecuencia del quebrantamiento de la regla del tratamiento igualitario. El liberalismo político exige a los ciudadanos que se conciban como sujetos reflexivos y que dejen de lado sus creencias

> importantes cuando se dirimen cuestiones políticas fundamentales. A la vez, admite la posibilidad de que en su vida personal y social existan quienes no puedan o no quieran llevar a cabo este proceso, esto es, quienes consideren que sus valoraciones fuertes —para emplear el término de Taylor— desempeñan un rol fundamental en sus relaciones políticas. ¿Por qué tendrían que dar prioridad a una identidad ciudadana que prescribe tal exigencia de desprendimiento? (…) En otras palabras, el liberalismo político obliga a quienes consideran que sus doctrinas comprehensivas son importantes para tratar cuestiones políticas a aceptar el punto de vista liberal. (Vidiella, 2006:120)

De esta manera, si lo que lleva a Rawls a limitar la razón pública es cierta pulsión hobbesiana de querer evitar el conflicto a partir del establecimiento de un criterio por parte del Estado que garantice la estabilidad entre perspectivas personales contradictorias, el costo es, según los ciudadanos religiosos, una merma en la igualdad, debido a que están forzados a adoptar una perspectiva a la que no consideran propia.

### Respuesta a la crítica I. Los valores de la ciudadanía liberal

Tal como lo mencioné más arriba, algunos de los reclamos que los ciudadanos creyentes podrían hacer al liberalismo rawlsiano consisten en criticar el hecho de no reconocer la especificidad de la religión y de ser normativamente exigente al pedirles dejar de lado su identidad religiosa y obligarlos a optar por una identidad política, incluso cuando entra en conflicto con otros deberes. A mi juicio, creo que existe una posibilidad de responder a este problema desde el propio liberalismo.

En primer lugar, ¿es lícito decir que la identidad de alguien se ve afectada por restricciones sustantivas al momento de deliberar? Resulta difícil afirmar que el liberalismo rawlsiano supone una merma en la identidad de los ciudadanos, siendo que reconoce al pluralismo como una de las características fundamentales de las democracias contemporáneas. Imponer restricciones argumentativas al momento de deliberar sobre cuestiones de justicia fundamental no afecta a la identidad *per se*, sino que es uno de los deberes que implica la participación en una democracia liberal. Más precisamente, las limitaciones de la razón pública deben entenderse de una manera muy restringida: solo aplican a asuntos muy específicos de trascendencia para toda la ciudadanía de una democracia plural. El liberalismo de Rawls no descarta la posibilidad de que alguien, en otras instancias de deliberación, pueda presentar razones comprehensivas e incluso religiosas. Solamente supone restricciones para el

ámbito preciso de las cuestiones de justicia básica y esencias constitucionales.

Robert Talisse explicita esta situación al sugerir que en una democracia liberal los ciudadanos están obligados a reconocer la fuerza moral de determinadas razones al decidir sobre una política concreta:

> Para los ciudadanos liberales que deliberan sobre alguna propuesta de ley L, las razones (*considerations*) con respecto al impacto que L tendrá con respecto a la igualdad, la libertad, la independencia, la dignidad, la autonomía y la paz civil deben contar. Por supuesto, los ciudadanos pueden tener desacuerdo en torno a cómo estos valores referenciados en las razones deben ser entendidos, y cómo estas razones deben ser priorizadas. Pero negar que estas razones deben importar implica poner en entredicho la aptitud para ser un ciudadano liberal. (Talisse, 2015:64)

## Respuesta a la crítica II. La igualdad y la razón pública

Otra de las críticas al liberalismo por parte de los ciudadanos religiosos viene dada a partir de la cuestión de la igualdad. Las restricciones de la razón pública en tanto que limitan u obstaculizan la posibilidad de incorporar argumentos comprehensivos en los debates públicos —afirman estos ciudadanos— implican una lesión en la igualdad. Los ciudadanos que profesan creencias de tipo religiosas deberían argumentar, en el ámbito de la razón pública, como si fueran liberales. Creo que hay dos argumentos posibles que el liberalismo puede ofrecer para responder a esta objeción.

En primer lugar, cabría precisar qué sentido de igualdad se considera en esa crítica. Todo el liberalismo político del último Rawls está pensado en torno a la idea de igualdad, desde la misma consideración de los ciudadanos como libres e iguales. Sostener que los ciudadanos no son tratados como iguales debido a una restricción al momento de deliberar parecería una exageración. En este sentido, podría pensarse que la misma respuesta que mencionamos más arriba de Robert Talisse podría valer para este caso de igual manera: no se trata de limitar la igualdad de los ciudadanos, sino de asumir una serie de compromisos que implica la ciudadanía democrática que restringe por igual a todos los participantes de la misma instancia de deliberación.

De esta manera, sostener que la igualdad se vería lesionada por la limitación de argumentos que impone la razón pública, si bien es plausible, creo que lo sería al precio de que la concepción de igualdad considerada sea demasiado exigente. Más precisamente, los ciudadanos que profesan doctrinas comprehensivas de tipo religiosas no son privados de los derechos de parti-

cipación en la deliberación pública en virtud de esas posiciones comprehensivas —cuestión que sí constituiría una verdadera lesión al estatuto de igual ciudadano—, sino que son requeridos de presentar únicamente argumentos que puedan ser aceptados por otros ciudadanos. En este sentido la noción de igualdad no está en juego.

En segundo lugar, suponer que solo los ciudadanos que sostienen creencias religiosas están limitados al momento de ofrecer razones comprehensivas es un error. Todos los ciudadanos que participen en la deliberación sobre cuestiones políticas fundamentales y se pretendan guiar por la razón pública deben respetar la restricción de ofrecer razones comprehensivas; y los argumentos religiosos son solo un tipo de estas razones. Un ciudadano que, en el ámbito de la razón pública, quiera avanzar una razón comprehensiva de tipo filosófica —como sería una basada en la ética kantiana— debería abstenerse de hacerlo sobre la base de las mismas restricciones que limitarían a un ciudadano que quiere sugerir una razón basada en su creencia religiosa. Ya que, como sostiene Jonathan Quong, la distinción relevante para las restricciones que impone la razón pública es entre lo político y lo comprehensivo, no entre lo secular y lo religioso.[11] Tal como establece el deber de civilidad, solo las razones públicas que todos los ciudadanos puedan aceptar son las únicas que valen en el ámbito de la razón pública.

Proponer razones comprehensivas (religiosas, filosóficas o morales) iría en contra de la idea de reciprocidad, que representa el núcleo normativo del liberalismo político y es parte de la idea misma de la legitimidad democrática.[12] Esto mismo sostienen Christie Hartley y Lori Watson:

> La reciprocidad demanda que si crees que puedes justificar principios sobre la base de un cierto tipo de razones, otros deberían poder también apelar a ese tipo de razones. (…) Por lo tanto, el reconocimiento de otros como ciudadanos libres e iguales y el compromiso a un reconocimiento mutuo entre los ciudadanos que buscan términos compartidos de cooperación social deja claro que las razones públicas deben ser razones que, en principio, son capaces de ser compartidas. (Hartley y Watson, 2009:520)

11 Cfr. Quong (2014:276).
12 Cfr. Hartley y Watson (2009:516).

## Reflexiones finales

En las páginas previas intenté mostrar que el punto de vista prevaleciente de la razón pública, tal como aparece en la última parte de la obra de John Rawls, parece ser el excluyente. Asimismo, traté de resaltar las implicancias que esto puede tener para la consideración de la religión en el contexto de esta filosofía política. Según algunos autores el lugar que parece dejarle la razón pública a las consideraciones religiosas es muy estrecho. Esto motivó las objeciones de algunos autores que creen ver que, de aplicarse las limitaciones de la razón pública, los ciudadanos religiosos se verían condicionados para manifestar su identidad e incluso no serían considerados como iguales frente a otros ciudadanos. Como intenté señalar, estas críticas pueden ser respondidas desde el interior del liberalismo político rawlsiano y así lo hicieron algunos de sus representantes contemporáneos. Mi propósito aquí se centró en poner de manifiesto la tensión que existe sobre uno de los temas más relevantes no solo para la política actual, sino para una de las corrientes más relevantes de la filosofía política contemporánea, como lo es el liberalismo político.

## Referencias bibliográficas


Freeman, Samuel (2007). *Rawls.* Routledge.

Hartley, Christie y Watson, Lori (2009). Feminism, Religion, and Shared Reasons: A Defense of Exclusive Public Reason. *Law and Philosophy*, 28(5), pp. 493–536.

Lott, Micah (2006), Restraint On Reasons And Reasons For Restraint: A Problem For Rawls' Ideal Of Public Reason. *Pacific Philosophical Quaterly*, 87, pp. 75–95.

Quong, Johnathan (2014). On the Idea of Public Reason. En Mandle, J. y Reidy, D. (Eds.), *Companion to Rawls,* pp. 265–280, Wiley & Sons.

Rawls, John (1996). *Liberalismo Político.* Crítica.

Rawls, John (2001). Una revisión de la idea de razón pública. En *El Derecho de Gentes*. Paidós.

Svensson, Manfred (2016). Razón pública, razonabilidad y religión. Para la crítica de una tradición liberal. *Ideas y Valores*, 65(161), pp. 247–265.

Talisse, Robert (2015). Religion and Liberalism. Was Rawls Right After All? En Bailey, Tom y Gentile, Valentina, *Rawls And Religion*. Columbia University Press.

Vidiella, Graciela (2006). Estabilidad y razón pública en Liberalismo Político. En Amor, Claudio (Comp.). *Rawls post Rawls*. Universidad Nacional de Quilmes.

# El Dios inútil que salva[1]

*Hugo Seleme*

## Introducción

En mi libro *Puro Cristianismo* he defendido la idea de un Dios personal, que es fin en sí mismo y que, en consecuencia, no puede ser utilizado para fines profanos. Este Dios personal, he sostenido, no puede ser utilizado con fines científicos, morales o políticos. El Dios al cual el cristianismo honra no es uno que sirve para explicar las regularidades que la Ciencia ha descubierto en el universo ni tampoco es uno cuya existencia necesite ser probada a partir de estas regularidades. La reflexión racional sirve para entender nuestra creencia en Dios, no para probarla. La búsqueda de anclar el conocimiento científico en Dios es tan ajena al cristianismo como lo es la búsqueda de anclar a Dios sobre el conocimiento científico.

El Dios del cristianismo tampoco puede ser utilizado para hacer política o para intentar justificar la manera en que debemos diseñar, evaluar o modificar las instituciones públicas que se nos aplican coercitivamente. Dado el carácter coercitivo de estas instituciones, las mismas deben ser justificadas basándose en consideraciones que tanto los cristianos como aquellos que no lo son podamos ver como razones. Los cristianos tenemos el deber moral de no esgrimir nuestras convicciones religiosas como el único argumento a favor de determinadas políticas públicas. Proceder de otra manera implica imponer nuestras convicciones —antes por la fuerza de las armas y ahora por la fuerza del voto— a quienes no las comparten. Al hacer esto no solo transgredimos nuestros deberes de moralidad política, sino que presentamos ante nuestros conciudadanos una imagen falsa y autoritaria del Dios cristiano y le cerramos el camino al verdadero Dios.

Finalmente, el Dios del cristianismo no puede ser utilizado para responder a la pregunta moral acerca de cómo debemos conducir nuestras vidas y tratar a nuestros semejantes. Las apelaciones a las Sagradas Escrituras, a la tradición, o a las encíclicas para zanjar esta cuestión no puede en ningún caso reemplazar a la reflexión moral racional. Pretender dar respuesta a los problemas morales por apelaciones a lo sagrado revestidas de autoridad es quizás el acto

1 Con ligeras modificaciones, sigo aquí lo señalado en el capítulo 5 «El Dios Vivo del cristianismo» de mi libro *Puro Cristianismo*. Coyoacan, 2018.

más sutil de profanación en el que un cristiano puede caer. El Dios revelado en Cristo exige reflexionar sobre su vida en tanto vehículo de revelación de lo divino, pero esta reflexión no debe tener por objeto validar preceptos morales. Por el contrario, la validez objetiva y racional de los preceptos y virtudes corporizados en Cristo son un camino para entender su divinidad.

La fuerza que estas tres concepciones falsas de Dios han ejercido sobre la mente y la conciencia de algunos cristianos es de tal magnitud, que muchos de ellos piensan que una vez que el cristianismo es purificado tal como he propuesto, ya no queda nada en qué creer. Piensan que una vez que el Dios Diseñador, el Dios Legislador y el Dios Moralista son expulsados el cristianismo se disuelve en una doctrina intimista, inerte y vacía. Temen que, si creer en Dios ya «no sirve para nada», entonces ya no exista ninguna razón para creer. Al privar a Dios de toda utilidad, sostienen, se condena a las creencias religiosas a la completa irrelevancia.

Aunque creo que estas preocupaciones son entendibles, pienso que son infundadas. Son comprensibles en una cultura que valora todo —incluso a Dios— por la utilidad. Si se endiosa la eficiencia y la racionalidad instrumental, es entendible que la idea de un Dios inútil aparezca como vacía e inerte. No obstante, una vez que el ídolo de la eficiencia es abandonado, es posible entender que el hecho de que Dios sea inútil para los hombres no lo transforma en algo vacío y carente de significado. Dedicaré este breve capítulo a presentar esta concepción de un Dios inútil y plenamente vivo.

## Un Cristo inútil

El escollo para presentar una concepción de Dios según la cual este no posee ninguna utilidad es que, según el cristianismo, Dios mismo envió a su Hijo a cumplir una misión. La tarea que le encomendó es, entendida genéricamente, la de salvar o redimir a todos los hombres. A partir de esto, es razonable concluir que, aunque la utilidad de Dios no reside en hacer avanzar el conocimiento del mundo, ayudarnos a organizar nuestras instituciones públicas o a determinar cómo debemos comportarnos, esto no muestra que no posea ninguna utilidad. Dios es útil porque nos salva. Creemos en Dios y nos vinculamos con Él porque esto nos salvará o redimirá de algún mal.

Si Dios utilizó a su Hijo para salvarnos, parece completamente fuera de lugar sostener que Dios no puede ser utilizado. De acuerdo con esta reconstrucción, Dios quiere ser utilizado como instrumento de salvación. Dios quiere ser una herramienta útil para nuestra redención. Dios ha venido a rescatarnos de la condena eterna del infierno y ha aceptado ser utilizado con

este fin. Creemos en Él para escapar a esta condena de sufrimiento y miseria. Creemos en Él para ser salvados de este mal que desesperadamente queremos evitar.

La manera de entender la misión de Cristo —y consecuentemente su utilidad— ha variado a lo largo de la historia del cristianismo. Durante el período de la Patrística, la explicación dominante fue la del *pago de rescate*. La idea, presentada entre otros por Orígenes, Atanasio y Gregorio de Nisa, es la siguiente. Según la versión de este último, los seres humanos hemos sido creados para alcanzar la belleza y lo sagrado a través de nuestra voluntad libre. El Demonio, sin embargo, engañó a los seres humanos para que persiguiesen una belleza ajena a Dios. De esta manera, los seres humanos cometieron la misma falta del Demonio, quedando en sus dominios. El Demonio por la elección de los seres humanos adquirió derechos sobre ellos.

Puesto que Dios ama a los seres humanos, tiene el deseo de liberarlos en la esclavitud que voluntariamente se han colocado. Sin embargo, y dado que es justo, no puede hacerlo vulnerando los derechos que el Demonio tiene sobre ellos. Dios no puede simplemente utilizar su poder para liberar a los hombres porque esto sería pasar por encima de los derechos que el Demonio legítimamente ha adquirido. Los hombres son esclavos del Demonio, y lo son de manera legítima. Para liberarnos, Dios decidió pagar un rescate que sirviese de compensación por los derechos que el Demonio tenía sobre los seres humanos. Para eso decidió hacer que su Hijo se volviese un ser humano —sometido a la muerte, la tentación y al dominio del Demonio— sin que el propio Demonio lo supiese.

El Demonio simplemente creyó que se trataba de un ser humano excepcional, que deseaba tener bajo su poder, y no supo que era Dios hasta luego de su resurrección. Al estar bajo el dominio del Demonio, sin merecerlo, ha pagado el rescate. Y, al vivir una vida sin pecado, a pesar de estar sometido al Demonio, ha vencido al mal. Los seres humanos, por lo tanto, a través de su sacrificio han sido rescatados. Al morir, el Demonio creyó haber ganado la apuesta al retener ahora a este ser humano excepcional bajo su dominio. No advirtió que debajo de la apariencia humana de Cristo se encontraba Dios, a quien le permitió voluntariamente ingresar a su reino de muerte. Es solo en la resurrección que el Demonio advierte que la muerte y su dominio ha sido derrotado y el rescate ha sido pagado.

El problema con esta explicación de la misión de Cristo es que presupone algunas cosas que no estamos fácilmente dispuestos a aceptar en tanto cristianos. En primer lugar, presupone que Dios y el Demonio se encuentran casi a la par librando una especie de batalla por el control de la humanidad. En segundo lugar, presupone que Dios tiene una especie de deuda u obliga-

ción hacia el Demonio. En tercer lugar, en la versión de Gregorio de Nisa, Dios engaña al Demonio, quien solo se da cuenta del fraude luego de la resurrección de Cristo. En cuarto lugar, presupone una personificación del mal casi mitológica. Por último, presupone que el precio por la salvación de la humanidad ha sido pagado al Demonio. Dios ha entregado voluntariamente a su hijo bajo su control.

Por algunos de estos problemas, esta explicación de la misión de Cristo fue abandonada ya en la Edad Media. Las concepciones que ganaron terreno a partir de allí han sido diferentes variantes de la «teoría de la satisfacción de una deuda». La idea central de este tipo de concepciones es la siguiente: el pecado ha sido una ofensa en contra de Dios. El perdón y la reconciliación entre Dios y la humanidad es imposible desde el punto de vista moral hasta tanto el daño hecho a Dios, a través de la ofensa del pecado, sea reparado o compensado. Dada la magnitud del daño, los hombres por sí solos son incapaces de darle reparación. Librados a su suerte, quedarían separados de Dios por la eternidad. Cristo ha venido a ayudarnos a reparar el daño.

Las diferentes variantes de estas teorías de la satisfacción o reparación conciben de manera distinta la ayuda brindada por Cristo. Según la versión sostenida por San Anselmo, Cristo ha pagado nuestra deuda. Al pecar, los seres humanos no le han dado a Dios lo que le debían: obediencia. Al mismo tiempo, al haber pecado los seres humanos se han vuelto incapaces de llevar una vida libre de pecado, esto es, se han vuelto incapaces de dar a Dios lo que le es debido. No solo se han vuelto deudores sino —y aquí está el problema— deudores eternamente insolventes que, en justicia, deben ser condenados por el resto de su existencia.

Dios ha decidido que su Hijo pagase esa deuda por nosotros. Al hacerse hombre —y vivir una vida de obediencia a Dios libre de pecado— le ha dado a Dios lo que le es debido. Aunque no merecía ningún castigo, ni merecía morir, se sometió a la muerte por obediencia. Cristo ha puesto a Dios en la posición de deudor. Así como Dios en su justicia debía castigarnos por nuestra desobediencia, así también debe recompensar a Cristo por haber soportado lo que no merecía solo por obediencia. Pero, dado que Cristo también es Dios, no hay nada de lo que carezca y, por lo tanto, no hay nada que pueda dársele en recompensa. Sin embargo, Cristo puede transferir su recompensa y esto es lo que ha hecho, reclamando que la deuda colectiva de la humanidad con Dios sea cancelada.

La versión defendida por John Calvin es diferente. Al igual que en Anselmo, la humanidad merece ser castigada por haber desobedecido a Dios en el pecado. El castigo por esta falta es la muerte y una existencia separada de Dios. Sabiendo que la falta es impagable para los seres humanos, Dios ha

hecho que su Hijo se vuelva hombre. El Hijo de Dios ha asumido como un sustituto el castigo que le correspondía a la humanidad en su conjunto. Él ha sustituido voluntariamente a la humanidad, aceptando que la pena que ésta merecía fuese impuesta. Al aceptar la muerte —castigo por los pecados de la humanidad— Cristo ha soportado el castigo que en justicia era debido, levantando el impedimento moral que no permitía que la humanidad volviese a estar en contacto con Dios.

Una tercera versión de esta respuesta se encuentra en Santo Tomás. De acuerdo con esta variante, la expiación de los pecados requiere de cuatro pasos: pedido de perdón, arrepentimiento, reparación y penitencia. Si, por ejemplo, lastimo a otro, la expiación de mi falta requiere que le pida disculpas por lo hecho y manifieste algún cambio de actitud que implique que no volveré a hacerlo. Adicionalmente requiere que cure sus heridas o, si no tengo la habilidad para hacerlo, soporte el costo de su tratamiento. Por último, es necesario que realice un gesto de sacrificio voluntariamente asumido con el objeto de mostrar la seriedad de mi arrepentimiento y mi intención de reparar la relación personal que con mi acto he dañado. Así, por caso, puedo sacrificar parte de mi dinero para comprarle como obsequio un objeto que conozco que largamente ha deseado. Este último elemento es el que está vinculado con la penitencia.

Estos mismos cuatro elementos se encuentran presentes en la expiación de la falta que la humanidad ha cometido en contra de Dios a través del pecado. La humanidad es capaz de arrepentirse y pedir perdón por el mal hecho, pero por sí misma no está en posición ni de reparar el daño ya hecho ni de ofrecer un sacrificio autoimpuesto que pueda valer como penitencia. Para ayudarnos, Dios envió a su Hijo al mundo quien —haciéndose hombre, llevando una vida de completa obediencia y muriendo— ha brindado a Dios la reparación y la penitencia que le era debida.

Las diferentes variantes de las «teorías de la satisfacción» no están exentas de problemas. Al igual que sucedía con las que apelaban a la idea de rescate, nos exige asumir que Dios posee ciertas cualidades cuestionables. Transmiten la idea de un Dios violento y sediento de reparación que solo está dispuesto a reconciliarse con la humanidad y perdonarla luego de haber entregado a la muerte a su propio Hijo. Es difícil ver cómo un Dios que exige compensación por la falta que contra Él se ha cometido, en realidad, está realizando un acto de perdón. Lo que nos repugna de todas estas explicaciones es que Dios haya decidido utilizar a su propio Hijo como medio de pago de una deuda contraída por la humanidad. Esta versión de la salvación basada en el derecho penal —con castigos debidos, ofrecidos y asumidos— parece ir en contra de la idea de que Dios es alguien que nos ama.

Quien se acerca a Cristo para que pague el rescate que lo libre de la condenación eterna, o quien lo hace para que salde sus deudas, lo sustituya en el castigo que merece, o brinde a Dios la reparación y la penitencia que él es incapaz de ofrecer, tiene una imagen del Dios–útil que haría bien en abandonar. Sigue persiguiendo un dios tan falso como el de la Ciencia, la Política y la Moral. Sigue buscando un Dios instrumento que le sirva para alcanzar los fines propios. Que el fin perseguido sea evitar la condena eterna —el infierno en las versiones más pictóricas— no hace que el acto de utilización de lo divino sea menos impertinente.

Si el cristianismo va a ser puro, expurgado de cualquier dios muerto, entonces también debe ser depurado de este dios hecho hombre con el que nos vinculamos porque paga nuestras deudas, asume el castigo que nos merecemos, se ofrece como ofrenda penitencial o nos pide como recompensa. El Dios del cristianismo no permite ser utilizado como medio para otros fines. Ni siquiera cuando estos otros fines tienen que ver con la salvación. Aunque la expresión puede sonar demasiado fuerte —y tendré oportunidad de explicarla en la sección siguiente—, utilizar a Dios como un instrumento que nos permite alcanzar la salvación es un acto de profanación. Implica no haber comprendido que lo Sagrado no puede ser utilizado como medio para otros fines.

## El Dios que acompaña

Pareciera que al final del camino hemos llegado a un callejón sin salida. Después de todo, si Dios ni siquiera puede ser utilizado para salvarnos, ¿para qué intentamos vincularnos con Él? Si encontramos algo para lo que Dios pueda ayudarnos, y decimos que por eso creemos en Él, entonces lo estaremos utilizando. Si no encontramos nada en lo que nos sirva de ayuda, ¿qué importancia o relevancia tiene creer en Él y entablar alguna especie de vínculo religioso?

Pienso que el lugar privilegiado para indagar quién es Dios y porqué nos vinculamos con Él es el pasaje bíblico donde se define. Tal lugar es el texto del Éxodo 3:14 en el que se relata la aparición de Dios a Moisés en la zarza ardiente. El pasaje dice lo siguiente: Contestó Moisés a Dios, «Si voy a los israelitas y les digo: "El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros"; cuando me pregunten: "¿Cuál es su nombre?, ¿qué les responderé?"» Dijo Dios a Moisés: «Yo soy el que soy. Y añadió: "Así dirás a los israelitas: "Yo soy" me ha enviado a vosotros».

Este pasaje ha recibido múltiples interpretaciones. Sin ánimo siquiera de hacer un mapa de la voluminosa discusión que ha existido al respecto, quie-

ro llamar la atención sobre algunas interpretaciones que sirven de trasfondo para la que me parece correcta. Un modo de interpretar el pasaje es dotándolo de tintes ontológicos. Santo Tomás, por ejemplo, pensaba que detrás de la afirmación de Dios se encontraba la idea de que en Él la existencia coincidía con su esencia o, dicho de otro modo, que era el puro acto de existir. Como es obvio, es casi seguro que este no fue el modo en que lo entendían los hebreos, que primero recitaron y luego escribieron el texto bíblico. Los problemas metafísicos vinculados con la esencia y la existencia estaban lejos de sus intereses y preocupaciones.

Una segunda manera de interpretar el pasaje es como si Dios se presentase como la causa última de todo lo que existe. En este caso *Yo soy* debe ser interpretado como «yo soy la causa de todo lo que es». En esta interpretación, Dios se presenta como aquel que hace que todo lo que es. Dios se presenta a través de sus obras como el creador del cosmos. Aunque esta interpretación cosmológica del pasaje es posible, no creo que capture lo que el pasaje quiere expresar. Dios quiere expresar quién es Él para el pueblo de Israel. No pretende dar una respuesta genérica presentándose como el poder que mueve todo lo que existe.

El modo correcto de interpretar el texto pienso que es diferente a la versión ontológica o cosmológica. Dios se presenta al pueblo de Israel haciendo referencia a la relación especial que tiene con él. Lo primero que Dios hace en el pasaje del Éxodo es evitar dar una respuesta a la pregunta tal y como es planteada. Moisés le pide que revele su nombre, esto es, que revele cuál es su naturaleza íntima, y Dios se niega a hacerlo. Dios no tiene nombre. En lugar de decir «yo soy Ra, Osiris, o Baal», simplemente dice «Yo soy».

Para comprender cabalmente lo que esto implica, es necesario entender previamente la función que cumplían los nombres de los dioses en las religiones antiguas. Los nombres permitían que los dioses fuesen invocados para que sirviesen a los propósitos de quienes eran sus seguidores. Un Dios con nombre era uno que podía ser utilizado. Al no dar su nombre, el Dios del Éxodo establece una de sus características centrales: es el Dios que no puede ser usado. Es el Dios inútil. Es el Dios que no permite que lo sagrado sea utilizado para fines profanos.

En el pasaje del Éxodo, sin embargo, Dios no evade simplemente la pregunta de Moisés evitando dar su nombre, sino que la parafrasea al ofrecer otra respuesta. Dios no dice cuál es su naturaleza, su identidad personal o su nombre —ubicándose por encima de cualquier relación de uso que los seres humanos pudiesen entablar con Él— pero sí dice quién es en relación con el pueblo de Israel. No dice quién es sino qué es lo que hace. Y lo que hace es simple: acompaña. El pasaje del Éxodo debe ser leído como «Yo soy

el que está contigo». Frente a la pregunta de Moisés por su nombre, Dios le responde haciendo referencia a su presencia. Dios es el que ha estado al lado acompañando al pueblo de Israel. Dios dice que está cerca.

En el *Nuevo Testamento* Cristo hace a sus discípulos la misma pregunta que Moisés dirigiese a Dios: «¿Quién soy? ¿Cuál es mi nombre?» (Mateo 8:27–29; 16: 14–17; Lucas 9: 18–20). La respuesta que va a dar a la comunidad cristiana es la misma que ofreciese Dios en el Éxodo. Cristo es «Emanuel»: Dios con nosotros. Con Cristo, Dios no solo está cerca de los hombres de manera contingente y esporádica, sino que Dios se ha hecho hombre. Dios ahora está con nosotros para siempre. Dios no solo ha mostrado su cercanía haciéndose hombre, sino que la ha vuelto inalterable.

Como es lógico, este modo de entender a Dios implica un modo de concebir la manera de vincularnos con él. La relación adecuada con el Dios sin nombre que se acerca a la humanidad no es una de uso. Este Dios no es uno con quien nos vinculemos porque nos sirve. No es un Dios que puede ser usado de medio para conseguir otros fines. Es un Dios que es fin en sí mismo, esto es, un Dios personal. Ésta es la parte esencial de la idea cristiana de Dios. Dios es una persona que ama y pretende establecer una relación personal de cercanía con cada ser humano. La nota más relevante de la relación personal con Dios es su gratuidad, esto es, su inutilidad.

Sean cuales sean los efectos útiles que engendra una relación personal, no pueden ser estos efectos la que la fundan. Cuando esto sucede, y los efectos accesorios de la relación personal se transforman en lo esencial, la relación personal desaparece y con ella los efectos que produce. Tal vez un ejemplo pueda servir de ayuda. Amar a mi esposa, querer su bien por sí mismo, tratarla como un fin y no un mero medio —esto es, tener con ella una relación personal— lógicamente me provoca felicidad. Sin embargo, si estuviese al lado de ella solo porque me provoca felicidad —haciendo de lo accesorio lo esencial— y la viese como un medio para alcanzar mi propia plenitud personal, entonces la felicidad, a la larga, desaparecería. Lo mismo sucede con la relación personal que me vincula a Dios.

Tener una relación personal con Él, y advertir que no estoy solo flotando en el medio del Cosmos, produce el efecto de que mi vida sea más plena y tranquila. Sin embargo, si lo que motivase mi búsqueda religiosa fuese la mera persecución de esa sensación de sosiego, entonces la relación personal que podría haberla producido se vuelve imposible. Solo cuando la compañía de Dios es buscada para nada que la trasciende, solo cuando lo único que se desea es estar acompañado por Él, la relación personal con el *Dios que está cerca* y se niega a ser utilizado se vuelve posible.

Una vez que se advierte que el Dios del cristianismo es el que nos acompaña, con el cual debemos vincularnos de manera personal, la misión salvífica de Cristo puede ser vista con una nueva luz. Cristo no es un medio para alcanzar una salvación que es distinta de Él. Cristo no es la herramienta para salvarnos del infierno. Quienes se vinculan con Dios para que los salve, no han advertido el mal del que deben ser salvados. El infierno y la condena eterna es simplemente la soledad de no tener una relación personal con Dios. No han advertido que la salvación no es algo que se logra por tener una relación personal con Dios, sino que la salvación consiste en tener esta relación con Él.

Los seres humanos, al hacer y convalidar el mal, perdemos nuestra capacidad de percibir a Dios. Nuestra relación personal con Él se encuentra quebrada, y sin siquiera ser capaces de percibir su presencia es difícil que pueda ser reparada. Aunque Dios siempre es *el que está cerca*, esperando nuestra respuesta, nos sentimos solos. La Encarnación de Dios es el intento extremo de acercamiento a los hombres. Para que podamos percibir su cercanía, Dios se ha hecho hombre asumiendo cada rasgo de nuestra condición. Dios ha facilitado el camino para que los seres humanos tengamos una relación personal con Él hasta el extremo de lo posible. Este hecho fundamental queda ensombrecido cuando se lo interpreta en términos de expiaciones, deudas, pagos y reparaciones.

## Conclusión

El Dios del cristianismo es uno que no puede ser tomado como medio para alcanzar otros fines. Es un Dios personal e inútil, fin en sí mismo. Los cristianos debemos resistir la tentación de utilizar a Dios como un medio para alcanzar otros fines, sean estos científicos, políticos, morales y hasta salvíficos. Utilizar la relación con Dios como un medio para alcanzar la salvación es el medio más sutil de pervertirla. Por el contrario, si dejamos que la compañía de Dios diluya la soledad existencial que nos atenaza, tal vez podamos percibir que es su compañía la que salva, y que ya estamos a salvo.

Solo cuando se advierte que la consecuencia del pecado es la soledad que rompe los puentes que nos unen a otros, se puede tomar conciencia que la salvación que produce el Dios escondido en la historia y la naturaleza humana es un fruto elusivo que solo puede ser alcanzado cuando no es buscado.

# Sobre la autora y los autores

Nicolás Alles · Licenciado en Filosofía (Universidad Nacional del Litoral). Doctor en Filosofía (Universidad Nacional de La Plata). Docente investigador (Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, UNL). Sus áreas de investigación son la ética contemporánea y la filosofía política contemporánea.

Gerardo Galetto · Doctor en Filosofía (Pontificia Università Lateranense). Fue docente y Rector de la Universidad Católica de Santa Fe. Es docente de Problemática del Conocimiento y de Filosofía Social y Política Contemporánea (Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, UNL) y de Problemática Filosófica (Escuela de Bellas Artes, UNR). Integra la Cátedra de Librepensamiento de la UNL.

Nahuel Maisley · Abogado y Doctor en Derecho (Universidad de Buenos Aires). LLM (Universidad de Nueva York). Jefe de Trabajos Prácticos regular (Facultad de Derecho, UBA). Becario posdoctoral (IIF–SADAF–CONICET). Dirige un proyecto de investigación UBACyT sobre democracia global y derecho internacional.

Dorando Juan Michelini · Doctor en Filosofía (Westfälische–Wilhelms–Universität, Münster, Alemania). Fue docente de la Universidad Católica de Santa Fe y de la Universidad Nacional de Río Cuarto, Investigador Principal de CONICET y becario de las Fundaciones Alexander von Humboldt, DAAD, Friedrich–Ebert y Stipendienwerk Lateinamerika–Deutschland. Es presidente de la Red Internacional de Ética del discurso y Director de la revista Ética y Discurso.

Santiago Prono · Doctor en Filosofía (Universidad de Buenos Aires). Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Profesor e Investigador (Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad Nacional del Litoral). Sus áreas de estudio son la política, la moral y el derecho desde la teoría del discurso de J. Habermas y K.–O. Apel. Ha realizado estadías de investigación como profesor invitado en universidades alemanas (FU Berlín, Goethe Universität) y presentado sus trabajos en reuniones científicas de Argentina y del exterior.

Gonzalo Scivoletto · Doctor en Filosofía (Universidad Nacional de Lanús). Fue becario doctoral y posdoctoral de CONICET. Es profesor titular de Filosofía (Facultad de Ciencias Económicas, Universidad Nacional de Cuyo) y codirector del proyecto «Desafíos al Estado de Derecho II: La cuestión de la legitimidad democrática» (Universidad Nacional de Cuyo). Es miembro de la Red Internacional de Ética del Discurso.

Angélica María Schneider · Licenciada en Trabajo Social (Universidad Nacional del Litoral). Participa de proyectos de investigación en sociología y salud mental (Facultad de Humanidades y Ciencias, UNL). Participa en proyectos de investigación sobre Jürgen Habermas, dirigidos por el Dr. Santiago Prono (Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, UNL).

Hugo Seleme · Investigador de CONICET. Profesor titular de Ética y adjunto de Filosofía del Derecho (Facultad de Derecho, Universidad Nacional de Córdoba). Director del Programa de Ética y Teoría Política. Director de la Maestría en Derecho y Argumentación.

UNIVERSIDAD
NACIONAL DEL LITORAL